الحدائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة

تأليف

أبي محمد عبد الله بن محمد بن السيد البطليوسي

عرف الكتاب، و ترجم للمؤلف، و صححه مولانا الأستاذ المحقق الكبير

صاحب الفضيلة

محمد زاهد بن الحسن الكوثري

وكيل المشيخة الإسلامية في الخلافة العثمانية سابقا

الناشر: المكتبة الزهرية للتراث

9 درب الأتراك – خلف الجامع الأزهر

ت: 5120847

بطاقة فهرسة

فهرسة أثناء النشر إعداد الهيئة العامة لدار الكتب و الوثائق القومية

إدارة الشئون الفنية

البطليوسي، عبد الله بن محمد بن السيد، 1052 – 1127.

الحدائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة / تأليف أبي محمد عبد الله بن محمد بن السيد البطليوسي؛ عرف الكتاب و ترجمه و صححه محمد زاهد بن الحسن الكوثري. – ط 01 –.

القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 2006.

64 ص، 17 * 24 سم. – (من تراث الكوثري؛ 44) تدمك: 4 – 117 – 315 – 977.

1– الفلسفة أ/ الكوثري، محمد زاهد بن الحسن (مترجم و مصحح)

2– العنوان

رقم الإيداع: 9563 / 2006 م

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة عن كتاب الحدائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة و عن مؤلفه أبي محمد عبد الله بن محمد بن السيد البطليوسي

يتصور الفلاسفة الإشراقيون و الصوفية دائرة وهمية، في ترتيب الموجودات الصادرة من المبدع الحكيم جل جلاله، و يعتبرون أنها تبتدئ من نقطة مرجعها إليها، و يتلون في ذلك قوله تعالى: [كما بدأكم تعودون] (الأعراف: 29)، و يشير إليها أغلب من كتب في (المبدأ و المعاد) من أمثال عزيز النسفي الباطني، و ابن سينا الحكيم المشهور، و الصدر الشيرازي، و الصدر الشرواني، و صاحب (معرفتنامه) و البرهان الكوراني في (المسلم المختار في أول صادر من الواجب المختار) و كذلك الكتب المؤلفة في مراتب الوجود.

و بين هؤلاء من ينحو ناحية التناسخ في البدء و العود، و يضل عن الجادة، و يعتاص على كثير من الباحثين وجه الصواب في تلك المطالب فيحمل بعضهم الكلام على غير محمله تذرعا بالإجمال القائم فيه إلى تأويل الباطل.

و من ادعاءاتهم بلوغ ذات الإنسان بعد الممات إلى حيث يبلغ علمه، و يتصورون في ذلك أيضا دائرة وهمية، كما يتصورون دائرة كذلك في الأعداد، و يقولون إن العقل الجزئي قد يتصور بصورة العقل الكلي، و تلك مباحث توجب التمهيد لها بإيضاح مغزاهم في العقول العشرة و ما إليها.

و من الآراء المعزوة إليهم دعوى أن الباري جل شأنه لا يصح أن يوصف بصفات إلا على طريق السلب، و أنه تعالى لا يعلم إلا نفسه – سبحان الله عن إفك الأفاكين – و قد سئل المؤلف عن تلك المشاكل و عن البرهان على بقاء النفس الناطقة بعد الموت.

و تلك –كما يقول المؤلف – مطالب ضيقة المسالك، و كثيرا ما تؤدي بسالكها إلى المهالك، و قد أجاب المؤلف في هذا الكتاب عن تلك الأسئلة العويصة، إجابة خريت، خبير بتلك المضايق، بصير بوجوه الكشف عن الحقائق، و سعى في أن لا يحيد في بيانه قيد شعرة عن حدود شرع الله بقدر ما استطاع، و لمباحثه صلة وثيقة بمباحث (اللمعة) و أجاد في بيان آراء الفلاسفة في تلك المطالب.

و قد صدق الفتح بن خاقان في (قلائد العقيان و محاسن الأعيان) حيث قال في ترجمة المؤلف: (و له تحقق في العلوم الحديثة و القديمة و تصرف في طرقها القويمة، ما خرج بمعرفتها عن مضمار الشرع، و لا نكب عن أصل للسنة و لا فرع، و تآليفه صنوف، و هي اليوم في الآذان شنوف) كما صدق ابن خلكان و ابن فرحون و غيرهما من المترجمين له حيث قالوا: (كان حسن التعليم، جيد التفهيم، ثقة ضابطا) فها هو كتابه هذا تجده إليه المنتهى في حسن البيان و جودة التفهيم لتلك المسائل العويصة فيجعلها سهلة التفهم لكل من ألقى إلى كلامه سمعه و وجه إليه بصيرته.

و كتابه (التنبيه على الأسباب الموجبة للخلاف بين الأمة) لم يؤلف مثله في موضوعه على صغره، و شرحه على سقط الزند يفضله ابن خلكان على شرح المعري نفسه عليه، و كتابه في المثلثات العربية إليه المنتهى في الإجادة عندهم، و له شرح أدب الكاتب المشهور بالاقتضاب، و الحلل في شرح أبيات الجمل، و إصلاح الخلل الواقع في الجمل، و شرح ديوان المتنبي، و المسائل المنثورة، و شرح الموطأ و غير ذلك، و من شيوخه أبو علي الغساني الحافظ، كان عالما باللغة و الأدب متبحرا فيهما، فقيها، و كان له يد في الفلسفة و العلوم القديمة، و له أشعار رنانة ذكرت في قلائد العقيان و وفيات الأعيان نماذج منها كافية.

و من شعره في أبناء صاحب قرطبة الثلاثة الذين كان افتتن بهم:

أخفيت سقمي حتى كاد يخفيني   و همت في حب عزون فعزوني

ثم ارحموني برحمون فإن ظمئت   نفسي إلى ريق حسون فحسوني

ولد في بطليوس بفتحتين فسكون سنة **444** هـ و توفي في بلنسية في رجب سنة **521** هـ و كلتاهما من بلاد الأندلس، و السيد بكسر السين و سكون الياء من أسماء الذئب في اللغة، سمي به جده – سامحه الله – و أعلى منزلته في الجنة.

محمد زاهد الكوثري

بسم الله الرحمن الرحيم

و هو حسبي

كتاب الحدائق لابن السيد البطليوسي

قال عبد الله بن محمد بن السيد البطليوسي، رحمة الله عليه: سألتني– أبان الله لك الخفيات، و عصمك من الشبهات، و أمدك بنور من العقل يجلو عن عين بصيرتك ظلم الجهل، حتى ترى بعين لُبِّك مراتب المعقولات كما رأيت بعين جسمك مراتب المحسوسات– عن معنى قول الحكماء: إن ترتيب الموجودات عن السبب الأول يحكي دائرة وهمية تبدأ من نقطة و ترجع إليها و مرجعها في صورة الإنسان.

و عن قولهم: إن الإنسان تبلغ ذاته بعد مماته إلى حيث يبلغ علمه في حياته و إن علمه يحكي أيضاً دائرة وهمية.

و عن قولهم: إن في قوة العقل الجزئي أن يتصور بصورة العقل الكلي.

و عن قولهم: إن العدد دائرة وهمية كدائرة الآحاد و العشرات و دائرة المئات و دائرة الألوف.

و عن قولهم: إن صفات الباري تعالى لا يصح أن يوصف بها إلا عن طريق السلب.

و عن قولهم: إن البارئ تعالى لا يعرف إلا نفسه.

و ما البرهان على بقاء النفس الناطقة بعد الموت؟

و هذه – أعزّك الله – مطالب ضيقة المسالك، و كثيراً ما تفضي بسالكها إلى المهالك، و سأقول فيها بما انتهى إليه علمي و أحاط به فهمي.

و بالله اعتصم من الخطأ و الزلل، و إياه أسأل التوفيق إلى الصواب من القول و العمل، لا ربّ غيره.

الباب الأول

في شرح قولهم: إن ترتيب الموجودات عن السبب الأول يحكي دائرة وهمية مرجعها إلى مبدئها في صورة الإنسان.

أقول – و بالله أعتصم – مخبراً عن أغراضهم و مقاصدهم – و إن كنت استعملت على جهة التقريب ألفاظاً غير ألفاظهم –: إن البارئ تعالى و هو الذي يسمونه السبب الأول، و العلة الأولى، و علة العلل لما كان هو الذي أفاض الموجودات و أعطى كل موجود منها قسطه من الوجود، و لم يجز في الحكمة أن تكون كلها في مرتبة واحدة، صار بعضها أرفع من بعض، و بعضها أحط من بعض، و صار وجود أقربها مرتبة منه وساطة لوجود أبعدها منه إلا بوجود أقربها منه و توسطه.

و لست أريد بذكر القرب و البعد إثبات مكان، لأن البارئ عز و جل لا يوصف بالمكان و لا بالزمان، و كذلك كل معقول لا مادة له. و إنما أريد بذكر القرب و البعد مراتبها في الوجود.

و أقرب ما يمثل به وجود الموجودات عنه تعالى وجود الأعداد عن الواحد، و إن كان البارئ تعالى لا يجوز أن يشبه بشيء. و كذلك صفاته و أفعاله، و لكنه على جهة التقريب. فكما أن الثلاثة لا توجد عن الواحد إلا بتوسط وجود الاثنين، كذلك الأربعة لا توجد إلا بتوسط وجود الثلاثة و الاثنين، و لا توجد الخمسة إلا بتوسط وجود الأربعة و الثلاثة و الاثنين، و كذلك سائر الأعداد.

و لهذا صار وجود كل واحد علة لوجود ما بعده مع كون الواحد علة لوجود جميعها، إذ كان لا يصح وجود الأبعد إلا بوساطة وجود الأقرب فكذلك يمثل بالتقرب وجود الموجودات عن البارئ تعالى لا على الحقيقة.

و معلوم أن (الشيء) لا يشبه بغيره من جميع جهاته إنما يشبه به في بعض معانيه و صفاته فلما كان وجود الموجودات عنه تعالى على هذه الصفة كان كمال كل موجود على قدر مرتبته منه في الوجود: فكان أكملها وجوداً

و أقلها نقصاً الموجود الذي هو في مرتبة الاثنين تمثيلاً و تقريباً لما قدمناه من العذر في ذلك ثم الثالث أنقص من الثاني، ثم الرابع أنقص من الثالث، و هكذا لم تزل الموجودات تنقص مرتبة مرتبة على قدر بعدها من المرتبة الأولى حتى انتهت إلى أنقصها مرتبة الذي لا أنقص منه إذ كانت مراتب الموجودات متناهية، و كان إثبات ما لا نهاية له بالفعل من المحال، و إنما يصح إثباته بالقوة و الإمكان، ثم تنعكس الموجودات متصاعدة من أدناها مرتبة إلى أعلاها، إلى أن تنتهي إلى أكمل المراتب التي جعل لها بالطبع أن تبلغها و تسلك في تصاعدها المسلك الذي سلكته في تسافلها، أعني أنها لا تصعد إلى المرتبة الثانية إلا بعد الأولى، و لا الرابعة إلا بعد الثالثة.

و بيان ذلك أن البارئ تعالى له المرتبة الأولى من الوجود، و هو متوحد بوجوده لا يشركه في وجوده شيء، كما لا يشركه في شيء من صفاته.

و أول موجود أوجده و أبدعه تعالى الموجودات التي يسمونها الثواني و يسمونها العقول المجردة عن المادة و هي تسعة على عدد الآحاد التسعة ترتبت في الوجود عنه كمراتب الأعداد: أول و ثان و ثالث إلى التاسع الذي هو نهايتها، كما صار التاسع من العدد نهاية الآحاد.

و أول هذه الثواني بالنسبة إلى الله تعالى في مرتبته الاثنين على وجه التقريب و بالنسبة إلى الموجودات المبدعات في مرتبة الواحد، لأن البارئ تعالى بائن عن الموجودات، غير موصوف بشيء من صفاتها، و كل واحد من هذه التسعة موجود عن البارئ تعالى بتوسط وجود كل واحد من هذه التسعة.

ثم تلي مرتبة هذه الثواني التسعة في الوجود مرتبة العقل الموكل بعالم العناصر و هو الذي يسمونه العقل الفعال و هو يوافق الموجودات الثواني التسعة في أنه عقل مجرد من المادة مثلها، و إنما فصلوه منها و جعلوه لها مرتبة عاشرة على حده لوجهين:

أحدهما: أن الثواني التسعة موكلة بالأفلاك التسعة و العقل الفعال موكل بعالم العناصر.

و الوجه الثاني: أن هذا العقل الفعال تسري قوته في الأجرام الناطقة التي دون فلك القمر، كما يسري نور الشمس، و عنه يحصل النطق في كل مكون مستعد لقبول القوة الناطقة و كل ما تجوهر من الموجودات الطبيعية فهو به ملحق و هذا المعنى ليس بموجود في الثواني.

و ذكروا أن فيض العقول المجردة انقطع عند العقل الفعال فليس بعد مرتبته إلا مرتبة النفس الناطقة و إنما وجب أن ينقطع فيض العقول المجردة عنده لأنه اجتمعت فيه قوى العقول التسعة كلها، فصار مبدأ لما دونه من الموجودات كما اجتمعت قوى الآحاد التسعة من العدد في العشرة، فصارت بذلك مبدأ لما عداها من العشرات و لذلك جعلوا هذا العقل المجرد عن المادة في مرتبة العشرة من العدد ألا ترى أن العشرة في مرتبة الواحد، و العشرين في مرتبة الاثنين، و الثلاثين في مرتبة الثلاثة حتى تصير التسعون في مرتبة التسعة فينتهي وجود العشرات في التسعين، و تصير المئة في مرتبة الواحد؟ و سنزيد هذا بياناً عند ذكرنا دوائر العدد الوهمية إن شاء الله تعالى.

ثم تلي مرتبة العقل الفعال في الوجود مرتبة النفس، و هي موافقة للعقول المجردة من المادة في أنها ليست بجسم، كما أن تلك ليست أجساماً و هي مخالفة لها في أنها توجد مع الجسم و تقترن به، فأكسبها ذلك كدراً و ظلمة و لذلك صارت نفس الإنسان تجهل ذاتها، و لا تراها حتى تستضيء بنور العقل.

و هي في ذلك بمنزلة رجل حصل في ظلمة فهو لا يرى جسمه و لا غيره، فإذا أضاء له الجو و سرى في عينيه نور الشمس رأى حينئذ جسده و ما حوله من الجسمان، كذلك النفس تمنعها ظلمة الجهل من رؤية ذاتها و رؤية الصور العقلية المجردة، فإذا أفاض العقل نوره رأت ذاتها و غيرها من المعقولات.

و لها مراتب كثيرة كما كان للعقول المجردة المذكورة مراتب، فمن الحكماء من رأى أن مراتبها اثنتا عشرة: تسع للأفلاك، و ثلاث لما تحت فلك القمر و هي:

النفس النباتية، و النفس الحيوانية، و النفس الناطقة.

و منهم من جعلها خمس عشرة مرتبة: تسع للأفلاك، و خمس لما تحت فلك القمر و هي:

النفس النباتية و هي أدناها مرتبة، و فوقها: النفس الحيوانية، و فوقها: النفس الناطقة، و فوقها: النفس الفلسفية، و فوقها النفس النبوية، فهي أربع عشرة مرتبة، و الخامسة عشرة مرتبة النفس الكلية. و نحن نذكر خواص كل واحدة من هذه النفوس و فصولها ليتبين صحة هذا التقسيم إذا فرغنا من هذا الباب إن شاء الله تعالى.

و نرجع إلى ما كنا فيه من مراتب الموجودات فنقول: إن الذي يلي مرتبة النفس في الوجود مرتبة الصورة، ثم يلي مرتبة الصورة مرتبة الجوهر الحامل للصورة و إنما جعلت مرتبة الصورة قبل مرتبة الجوهر الحامل للصورة بوجهين:

أحدهما[1]: أنا بدأنا من أعلى مراتب الموجودات منحدرين إلى أدناها، فكانت الصورة على هذا الترتيب قبل الجوهر الحامل لها و لو بدأنا من أدنى مراتب الموجودات متصاعدين إلى أعلاها لكان الجوهر الحامل للصورة قبل الصورة في الرتبة.

و هذا الجوهر الحامل للصورة صنفان:

أرفعهما الجوهر الذي يحمل صورة الأفلاك و ما فيها، وأدناها الجوهر الذي يحمل الصورة التي تحت فلك القمر و هذا الجوهر الحامل لصورة الموجودات التي دون فلك القمر يسمونه الهيولى و إنما فصل هذا الجوهر من الجوهر الحامل لصورة الأفلاك و ما فيها من الكواكب و إن كانا قد اتفقا في أن كل واحد منهما جوهر حامل للصور لأن صور الأفلاك و الكواكب ثابتة في موضوعاتها و هذا الجوهر الآخر صورة غير ثابتة لأنه يلبس الصورة تارة و يخلعها تارة فهو مستحيل[2] متغير بجملته و ذلك إنما يتغير و يستحيل بالمكان و ما فيه من اختلاف

---

[1] الوجه الثاني غير مذكور فيما بعد. انتهى مصححه.

[2] أي متحول.

النسب.

و هذه الهيولى عندهم أحط الموجودات و أنقصها مرتبة و منها تبدأ الموجودات الطبيعية بالترقي صاعدة نحو أعلى مراتبها بعكس حالها انحدرت إلى أدنى مراتبها و إنما يكون ذلك لدوران الأفلاك حولها و لباسها للصور التي كانت فيها بالقوة ثم تخرج بدوران الأفلاك إلى الفعل كما شاء بارئها لا إله إلا هو.

فأول صورة لبستها الهيولى صور الأركان الأربعة التي هي: الأرض، و الماء، و الهواء، و النار، فكان ذلك أول كمال لحقها، ثم لبست صور المعادن بوساطة صور الأركان، ثم صور النبات بوساطة صور المعادن و صور الأركان، ثم صور الحيوان غير الناطق بوساطة صور النبات و صور المعادن و صور الأركان، ثم صورة الإنسان الذي هو حيوان ناطق بتوسط صور الحيوان غير الناطق و صور النبات و صور المعادن و صور الأركان، فكانت صورة الإنسان أكمل الصور الطبيعية و لا مرتبة بعدها إلا أن يتجوهر الإنسان بالمعارف، فيلحق بمرتبة المعقولات المجردة من الهيولى و المادة الشبيهة بالهيولى، أعني موضوع صور الأفلاك و ما فيها، فإذا حصل بالتجوهر في مرتبة المعقولات حصل في المرتبة التي منها انحطت النفس الناطقة إلى الأجرام و هي مرتبة العقل الفعال، فصارت الموجودات بهذا الاعتبار كدائرة استدارت حتى التقى طرفاها، و صار الإنسان آخر الدائرة الذي يرجع على أولها، إلا أن الإنسان عندهم لا يلحق عند تجوهره بأول الثواني الذي هو أعلاها مرتبة، و إنما أقصى كماله أن يلحق بالمرتبة العاشرة، و هي مرتبة العقل الفعال.

فهذا مذهب أرسطاليس و أفلاطون و سقراط و غيرهم من مشاهير الفلاسفة و زعمائهم القائلين بالتوحد.

و أما فلاسفة المجوس فزعموا أن العقول المفارقة للمادة يترقى بعضها إلى مرتبة بعض حتى أعلاها في مرتبة البارئ عز وجل– تعالى الله عما يقول الجاهلون علواً كبيراً– و هذا القول كفر محض عند أرسطاليس و جميع من ذكرناه؛ لأنه يوجب استحالة البارئ تعالى عن قولهم.

فإن قال قائل: فكيف صار كالدائرة؟ و إنما نحن بمرتبة العقل الفعال على رأي أرسطو و هي المرتبة العاشرة، و أيضا كان حكمه إذا كان كالدائرة أن يرجع إلى البارئ تعالى الذي هو أول موجود بدأ منه الفيض؟

فالجواب عن هذا من وجهين:

أحدهما: أن (العقل الفعال آخر) العقول المفارقة عند انحدار الوجود و هو أولها عند تصاعد الأشياء، فإذا بلغ العقل الإنساني تلك المرتبة كان بمنزلة رجوع أحد طرفي الدائرة على الآخر.

و الوجه الثاني: أن العقل الإنساني ليس مبدؤه من الثواني عندهم، إنما مبدؤه من العقل الفعال، فإذا عاد إليه كان بمنزلة الدائرة.

و قد وجب علينا أن نصل بهذا الباب ذكر خواص النفوس الخمس التي قدمنا ذكرها ليتبين الفرق بينها إذ كانت الخاصية قد تقوم مقام الفصل الجوهري فما نتعدى سدده.

خواص النفس النباتية وتسمى الشهوانية

خواص هذه النفس النزاع إلى الغذاء و طلبه، و الالتذاذ بوجوده إذا وجدته، و الاستضرار بفقده إذا فقدته، و استدعاء الموافق من الأغذية، و دفع المخالف، و حفظ الشيء بشخصه و نوعه.

أما حفظ شخصه فإنه يكون بالغذاء، و أما حفظ نوعه فبالتوليد، و يسمى هذا الحفظ التقويم الطبيعي، و لها الهياكل غير اللحمية و الأعضاء المتشابهة الأجزاء و لها سبع قوى:

جاذبة، و ممسكة، و هاضمة، و مغذية، و دافعة، و منمّية، و مصورة و لها من الشعور و الإحساس تمييز الجهات الست، و إرسال العروق نحو المواضع النديّة، و توجيه الفروع و الأغصان نحو المواضع المتسعة، و الانحراف عن المواضع الضيقة.

خواص النفس الحيوانية و تسمى الغضبية

خواص هذه النفس شهوة النكاح، و شهوة الانتقام، و شهوة الرياسة، و الغلبة، و لها الهياكل اللحمية و الدموية. و قد يوجد من هياكلها ما لا دم له، و لها الأعضاء الآلية، و الحركة الإرادية الاختيارية، و لها الحواس الخمس. و منها ما ينقصه بعض الحواس. و لها اللذة والألم. و يوجد لبعضها التخيل و الوهم.

خواص النفس الإنسانية و هي الناطقة

خواص هذه النفس: الرؤية، و الفكر، و محبة العلم و المعرفة، و لها الهياكل المنتصبة، و العمل باليدين.

خواص النفس الحكمية الفلسفية

خواص هذه النفس محبة العلوم النظرية التي لا يراد منها أكثر من الوقوف على حقائقها فقط، و الحرص على معرفة أسباب الأشياء و عللها، و الاستدلال بظواهر الأمور على بواطنها، و معرفة مراتب الموجودات في الوجود، و كيف انبعثت عن البارئ عز و جل، و كيف انبعث بعضها من بعض بما سرى فيها من وحدانية الله تعالى التي حصلت لكل موجود ذات ينفصل بها من ذات موجود آخر[1].

و بها يكون وجود الصور في الهيولى، و في الموضوع الشبيه بالهيولى، و هو الجوهر الحامل لصور الأفلاك و الكواكب و هل العالم قديم أو محدث؟ و ما الفرق بين الأزلي و المحدث؟ و ما الفرق بين الأزلي المطلق، و الأزلي المضاف؟ و ما الفرق بين المبدع و المكون؟ و كيف صار المبدع واسطة بين الأزلي و المكون؟ و هل خالق العالم واحد أو أكثر من واحد؟ و إقامة البراهين على أنه لا يصح أن يكون إلا واحداً لا يشبه شيئاً و لا يشبهه شيء.

و ما الحكمة في وجود الأشياء على ما هي عليه؟ و ما المكون منها و ما المبدع؟ و ما الفرق بين الفاعل على الحقيقة و الفاعل على المجاز، و الفاعل المطلق و ما الحكمة في دوران الأفلاك حركة مستديرة غير مستقيمة؟ و ما الواجب، و ما الممكن، و ما الممتنع؟ و كيف صار ما فوق الأربعة الأركان من حيز الواجب و ما تحت الأركان من حيز الممكن؟ و ما الموجودات التي أوتيت كمالها في جواهرها و أفعالها؟ و ما الموجودات التي لم تؤت كمالها لا في جواهرها، و لا في أفعالها، فهما طرفان؟ و ما الموجودات التي أوتيت كمالها في جواهرها و لم تؤت كمالها في أفعالها فصارت متوسطة بين الطرفين؟ و لم يكن للنصف الأول[2] حركة، و يتحرك النصف الآخر[1]؟ و ما

---

[1] و سيأتي من المصنف ما هو أوضح في تبيين مراده من هذا الكلام.

[2] يعني ما فوق العقل الفعال.

الحكمة في وجود النواميس و النبوات في عالم الكون و الفساد؟ و ما الفرق بين النبوة و السحر؟ و الكهانة و الفلسفة؟ و كيف تفيض قوة الوحي على الأنبياء؟ و ما الفرق بين الإنسان الذي يوحى إليه و الذي لا يوحى إليه؟ و لم صار الإنسان مأموراً منهياً دون غيره؟ و لم سمي عالماً صغيراً، و سمي العالم إنساناً كبيراً؟ و ما السياسة؟ و كم أنواعها؟ فهذه الأمور كلها من خاصة النفس الفلسفية أن تعرفها، بعضها على جهة التصور، و بعضها على جهة التصديق من غير تصور، و لكن ليست كل نفس تتعاطى الفلسفة يتهيأ لها أن تعرف ذلك كله، و لكن تعرف بعضه.

و إنما تتهيأ معرفة هذه الأمور على كمالها للنفس التي اتفق لها في فطرتها و كونها أن فطرت و فيها استعداد لقبول ذلك، و كانت هاجرة للذات مميتة للشهوات، زاهدة في الدينار و الدرهم، محبة للخير و أهله، مبغضة للشر و أهله، مرتبطة بالنواميس، مكتسبة للفضائل، مطرحة للرذائل، قد اجتمع لها العلم و العمل؛ فهذا هو الفيلسوف الحق عند أرسطو، و أفلاطون، و زعماء الفلاسفة، و من لم يكن عندهم بهذه الصفة فليس بفيلسوف، و لذلك قال أرسطو: ليس الغرض أن تعلم فقط، و إنما الغرض أن تعلم و تعمل، و تكونوا أخياراً فضلاء مرتبطين بالنواميس.

و قال: (اقتلوا من لا دين له). و قال أفلاطون: من أراد قراءة الفلسفة فليطهر أخلاقه من الرذائل، فإنه لا يتعلم الفلسفة الطاهرة من كان نجساً؛ كما لا يمكن أحد أن يرى وجهه في ماء كدر، و مرآة صدئة.

---

[1] يعني ما دون العقل الفعال.

خواص النفس النبوية

خواص هذه النفس الشريفة تلقي الوحي و الإلهام، و الاتصال بالعقل الفعال، و تقويم سائر النفوس المنحرفة عن الحق، و تسديد الإنسان حتى يفعل ما ينبغي على الوجه الذي ينبغي من الوجه الذي ينبغي من أجل ما ينبغي في الوقت الذي ينبغي، و إكمال الفطر الناقصة بوضع السنن و الوعظ و التذكير و الترغيب و الترهيب و الإخبار بالأشياء التي ليست في قوة النفس الفلسفية أن تعلمها؛ لأن النفس الفلسفية إنما تتعاطى النظر في الكليات خاصة، و لذلك قال أفلاطون:

نحن عاجزون عن فهم ما جاءت به الشرائع و إنما نعلم من ذلك يسيراً، و نجهل كثيراً، و لذلك كان أرسطو يأمرنا بالتسليم لما جاءت به الشرائع، و يأمرنا بتأديب من تعرض لتعليل أوامرها و نواهيها و تعاطي الخوض فيها.

و هذه النفس أشرف النفوس التي في عالم الأركان و أعلاها، و هي السائسة المدبرة لسياسة النفوس، و لا يتفق أن توجد هذه النفس الشريفة إلا في ذوي الفطر الكاملة.

و هذه النفس لا تحتاج إلى اكتساب المعارف و العلوم بالمقاييس و المقدمات كما تحتاج النفس الفلسفية لأن المقاييس العلمية إنما هي قوانين وضعها ذوو الفطر الكاملة تسديداً و تقويماً لذوي الفطر الناقصة.

فإذا اتفق للإنسان في أصل مولده أن يعطى فطرة كاملة استغنى عن تلك المقاييس و وجد الأمور العقلية كأنها مصورة في نفسه.

و كما أنا نجد في الفطر الإنسانية فطراً في نهاية النقص قريبة من فطر البهائم كذلك لا محالة أن نجد فيها فطراً في نهاية الكمال قريبة من فطر الملائكة، فتكون هذه الفطر لا تحتاج إلى تقويم بالمقاييس العلمية كما لا تحتاج

الملائكة بل يكفيها أقل إشارة و أيسر عبارة، ويكون الله– تبارك و تعالى– قد أكمل هذه الفطر في أصل خلقتها ليسوس العالم بوساطتها. و هذا يوجب أن تكون النبوة إلهاماً لا اكتساباً.

خواص النفس الكلية

مرتبة هذه النفس الكلية عند من أثبتها من الفلاسفة تحت أفق العقل الفعال، و العقل محيط بها من جميع جهاتها، و هي محيطة بكرة الأفلاك.

و لها – فيما زعموا – دائرتان، و خط مستقيم؛ فالدائرة الأولى متصلة بالفلك المحيط، و هو طرفها الأعلى، و الدائرة الثانية هي الطرف الأدنى، و مكانها مركز الأرض، و هذا تقريب لأن الجواهر المعقولة لا توصف بالأمكنة و لا بالجهات الست، و زعموا أن بين طرفها الأعلى و طرفها الأدنى خطاً يصل بين الدائرتين، يسمونه: سلم المعراج، و به يتصل الوحي بالأنفس الجزئية الطاهرة، و به تنزل الملائكة و تصعد الأرواح الزكية إلى العالم الأعلى.

و لهم فيها كلام طويل اقتصرنا منه على هذه الجملة؛ لأن غرضنا في هذا الكتاب غير ذلك.

الباب الثاني

في شرح قولهم: إن الإنسان يحكي دائرة وهمية، و إن ذاته تبلغ بعد مماته إلى حيث يبلغ علمه في حياته.

قد تأملت – أرشدنا الله و إياك إلى صواب القول و العمل، و عصمنا من الخطأ و الزلل– هذا الذي قالوه، و اعتبرت ما ذكروه فوجدته يحتمل تأويلين:

أحدهما: أن الإنسان يفتح نظره بشيء لا مادة له، و ينتهي نظره إلى شيء لا مادة له؛ فيكون مرجع علمه و نظره إلى مثل مبدئه، كما أن مبدأ صورة الإنسان من شيء لا مادة له، و غايته أن يعود شيئاً لا مادة له، و لست أعني مبدأ صورة جسمه التي هي شكل هيولاه؛ لأن هذه مبدؤها المادة و إنما أعني مبدأ صورته الناطقة التي بها صار الإنسان إنساناً، و انفصل عن الحيوان الذي لا نطق له؛ لأن هذه الصورة مبدؤها من العقل الفعال و مرجعها إليه.

و شرح هذه الجملة أن مبدأ علم الإنسان الأعداد التي لا تحتاج في تفهمها إلى مادة، ثم يترقى منها إلى النظر في الأعظام التي تحتاج في تفهمها إلى المادة، غير أن ما يحتاج إليه في بعضها من المادة أقل مما يحتاج إليه في بعض؛ لأن مبدأ الأعظام النقطة التي هي مبدأ الخط، و لا بعد لها، ثم الخط الذي هو مبدأ السطح، ثم السطح الذي هو مبدأ الجسم، و هذه يحتاج في تفهمها إلى مادة يسيرة، فإذا انتهى إلى النظر في الجسم استغرق في المادة و حصل بنظره في العلم الطبيعي، ثم يبدأ ينسلخ من المادة قليلاً قليلاً على تدرج كما ترقى إليها قليلاً قليلاً عند نظره في النقطة و الخط و السطح، فلا يزال كذلك حتى يفارق المادة قليلاً، و ذلك أنه إذا نظر في العناصر و المعادن فإنما ينظر في أجسام غضة ليس فيها مبدأ غير الطبيعة، فإذا صار إلى النظر في النبات وجد

فيه مبدأ من مبادئ النفس، و تسمى هذه النفس النباتية، فيكون قد ابتدأ بالانسلاخ من المادة قليلاً قليلاً فإذا صار إلى النظر في الحيوان غير الناطق وجد أمر النفس فيه أقوى، و تسمى هذه النفس الحيوانية، فيكون قد انسلخ من المادة أكثر، فإذا صار إلى النظر في الحيوان الناطق وجد فيه أمر النفس أقوى، و وجد فيه مبدأ آخر غير النفس الحيوانية، و هو الاستعداد لقبول الأمور المعقولات.

ثم يشرع بالنظر في أمور النفس فيصير متوسطاً بين الأمور العقلية المجردة من المادة، و بين الأمور الجسمانية ذوات المواد، فإذا أمعن في النظر في أمر النفس الناطقة لاحت إليه المبادئ العقلية التي ليست بمادة، فيكون قد انسلخ من المادة كلها، و حصل في أول مراتب العلم الإلهي.

ثم يشرع بالنظر في الأمور العقلية المفارقة للمادة، فأول معقول يصادفه باعتباره عند صعوده العقل الفعال.

فإذا أكمل النظر فيه و علم مرتبته من المعقولات المفارقة، و أنه في المرتبة العاشرة صعد بالاعتبار إلى النظر في التاسع ثم إلى الثامن، ثم إلى السابع، ثم إلى السادس حتى يصير بفكره إلى المعقول الأول الذي هو في مرتبة الواحد فيجده نهاية الموجودات الذي أفاد كل شيء الوجود، و كل موجود مفتقر إليه مقتبس الوجود منه، فيكون قد انسلخ من النظر في الثواني التسعة و العقل الفعال؛ و هذه هي التي تسمى بالملائكة المقربين، و الكروبيين، و يكون قد انتهى باعتباره و فكره إلى البارئ تعالى فيشرع حينئذ بالنظر في صفاته، و ما يجوز أن يوصف به، و كيف انبعثت الموجودات عنه، و على أي جهة يصح أن يقال إنه فاعلها، و علتها حتى لا يلحقه نقص، و كيف دبر عالم الأفلاك بتوسط الثواني، و العقل الفعال، و دوران الأفلاك حول الأركان الأربعة فيقع في العلم السياسي و النواميس، و لا يزال ينحدر حتى يرجع إلى الأشخاص المحسوسة التي منها بدأ بالنظر عند صعوده بالاعتبار.

فشبهت الحكماء رتبة هذا النظر و الاعتبار بالدائرة؛ لأنه ينظر في الموجودات عند انحداره غير النظر الذي ينظر فيها في حين صعوده، كما يبدأ خط الدائرة من نقطة ثم يعود إليها على غير الجهة التي ذهب منها.

و يسمى النظر الأول الإنساني، و النظر الثاني الإلهي، و يسمون النظر الأول الطريق إلى الله تعالى.

فكما أن مبدأ الإنسان من معقول و منتهاه إلى معقول، و هو ما بين الطرفين محسوس، فكذلك علمه يبدأ من معقول و ينتهي إلى معقول بينهما العلم المحسوس، فيكون منتهى علم الإنسان هو منتهى ذاته، فيصل إلى عالم العقل في حياته الأولى بعلمه و نظره، و في حياته الثانية بذاته و جوهره.

فهذا هو المراد بقول من قال: إن ذات الإنسان تصل بعد مماته إلى حيث وصل علمه في حياته، إلا أنه لا يتجاوز مرتبة العقل الفعال، و هي المرتبة العاشرة من مرتبة السبب الأول.

و قال بعضهم: إن غايته أن يلحق بمرتبة النفس الكلية، و مرتبتها دون مرتبة العقل الفعال كما ذكرنا فيما تقدم.

فهذا ما ظهر إلي في شرح كلامهم الذي سألت عنه.

و ها هنا وجه آخر، و هو: أن كل موجود يوصف بالنطق، فإن تجوهره لا يكمل إلا بأن يعقل السبب الأول الذي منه انبعثت الموجودات، إلا أن كل موجود تبعد مرتبته من مرتبته لا يمكن أن يعقله حتى يعقل ما بينه و بينه من الموجودات السابقة له بالمرتبة.

فالموجود الثاني الذي هو أقرب الموجودات إليه بالمرتبة لا يحتاج في تكميل جوهره إلى واسطة.

و أما الموجود الثالث فإنه لا يعقل الأول إلا بتوسط الثاني.

فكذلك الموجود الرابع لا يمكن أن يعقله إلا بتوسط الثالث و الثاني، و كذلك ما بعد ذلك.

و لا يحتاج موجود من هذه الموجودات غير الناطقة في كمال تجوهره إلى أن يعقل ما دونه في مرتبته إلا الإنسان وحده؛ فإنه يحتاج في كمال تجوهره إلى أن يعقل ما فوقه و ما دونه، و لذلك احتاج في كمال تجوهره إلى أن يعقل جميع الموجودات، و العلة في ذلك أن مرتبته من الوجود الفائض من السبب الأول تعالى آخر المراتب؛ لأنه إنما يكون بعد تقدم الحيوان غير الناطق، و النبات و المعادن و الأركان و الهيولى، فصارت هذه الأشياء أسبق منه بمرتبة الوجود، و إن كان هو أفضل منها؛ لأن النفس الناطقة صورة في النفس الحيوانية، و النفس الحيوانية صورة في النفس النباتية، و النفس النباتية صورة في المعادن، و المعادن صورة في الأركان الأربعة، و

الأركان صورة في الهيولى.

فلما كانت هذه الأشياء كلها قبله في رتبة الوجود، و كان لا سبيل له إلى أن يعقل السبب الأول حتى يعقل ما بينه و بينه من الموجودات احتاج إلى أن يعقل ما دونه كما احتاج إلى أن يعقل ما فوقه.

و لما كانت الموجودات الفائضة من السبب الأول شكلها شكل دائرة آخرها الإنسان – كما ذكرنا في الباب الأول – احتاج الإنسان إذا سلك على رتبة وجوده أن يعكس الدائرة عند الاعتبار فينحط من مرتبته في الوجود إلى مرتبة الحيوان غير الناطق التي هي أدنى المراتب إليه ثم إلى النبات ثم إلى المعادن ثم إلى الأركان ثم إلى الهيولى.

فإذا بلغ إلى الهيولى كان قد وصل إلى أحط الموجودات مرتبة في الوجود فيبدأ بالصعود منها نحو المبدأ الأعلى، فيكون إلى الصورة أول صعوده، ثم إلى النفس، ثم إلى العقل الفعال، ثم إلى الثواني التسعة ثم إلى البارئ تعالى، غير أنه إذا وصل إلى مرتبة العقل الفعال وقف لأن قوته الناطقة منه بدأت و إليه تعود، و إنما يحتاج إلى معرفة ما فوق العقل لتكمل ذاته و جوهره لا لتكمل دائرة علمه و نظره.

و نحن نكمل هذا الباب بأن ندير دائرة نمثل بها ما ذكرناه و نقسمها تسعة أقسام على مراتب الآحاد التسعة، و نجعل مبدأها العقل الفعال، و نتلوه بما يتصل بمرتبته في الوجود، ثم ما يلي منحدراً أو صاعداً حتى ينعطف آخر الموجودات عليه.

و لا نذكر في هذه الدائرة أشياء مما فوق العقل الفعال لنبين لمن رآها أن الإنسان مرجعه إلى العقل الفعال.

وهذه صورة الدائرة.

الباب الثالث

في شرح قولهم: إن في قدرة العقل الجزئي أن يتصور بصورة العقل الكلي

هذا – أوضح الله لك الخفيات، و أعانك على فهم أسرار الموجودات – فرع لطيف تحته معنى شريف، و مرادهم بهذا أن الإنسان مهيأ بفطرته إذا فاض عليه نور العقل فخرجت قوته الناطقة إلى الفعل لأن يتصور جميع الموجودات فيتحصل في عقله الجزئي الصور التي في العقل الكلي.

و ذلك أن البارئ تعالى لما أبدع العقل الكلي أفاض عليه صورة الأشياء إيجادها دفعة بلا زمان و لا حركة، و أفاضها العقل الكلي على النفس الكلية على دفعة أيضاً بلا زمان، و إفاضتها النفس الكلية على الهيولى بالزمان و وساطته حركة الفلك إذا لم تكن في قوة الهيولى أن تقبلها كلها دفعة، و إنما تقبلها على المعاقبة.

و خلق الله تبارك و تعالى الإنسان آخر المخلوقات، و جمع في خلقته جميع ما في العالم فصار مختصراً منه، و لذلك سمي العالم الأصغر.

وقيل إنه مختصر من اللوح المحفوظ، و جعله حداً بين عالم الحس و عالم العقل، فهو آخر الموجودات الطبيعية و أول الموجودات العقلية و هو معرض لأن يعلو فيلحق بالعالم الأعلى، أو يسفل فيلحق بالعالم الأدنى.

و قد قلت في ذلك من الخفيف:

أَنْتَ وُسْط ما بَيْنَ ضِدَّيْنِ يَا إِنْـ   ـسَانُ رُكِّبْتَ صُوْرَةً في هَيُولى

إنْ عَصَيْتَ الْهَوى عَلَوْتَ عُلُوّاً   أَو أَطَعْتَ الهوى سَفَلْتَ سُفُولا

فمن أجل أنه جمع في خلقه جميع ما في العالم الأكبر صار مهيأ بفطرته الفاضلة، مستعداً بقوته العاقلة لأن يتصور ما في العالم الأكبر.

و بيان ذلك أن مدركات الإنسان صنفان: محسوسات، و معقولات. فالأشخاص هي المحسوسات و أنواعها، و أجناسها، و مبادئها هي معقولاتها. و له إدراكان: إدراك بالحس للأشياء المحسوسات و إدراك بالعقل للأشياء المعقولات؛ لأن كل شيء إنما يدرك بشكله، فإدراكه المحسوسات يسمى كماله الأول و حياته الأولى، و إدراكه المعقولات يسمى كماله الثاني و حياته الأخيرة.

فإذا كان العالم كله صنفين: محسوس و معقول، و كان كمال جوهر الإنسان بإدراكهما معاً، و كان مهيأ بفطرته لذلك صار الإنسان إذا أدرك المحسوسات و المعقولات فقد تصور بصورة العالم الأكبر، فالإنسان إذن يستحق أن يسمى عالماً صغيراً من جهتين:

أحدهما: خلقة لا عمل له فيها.

و الثاني: اكتساب يكتسبه، إلا أن سعادته إنما هي بالاكتساب و حصول العقل المستفاد. و أما الخلقة فإنما هي هيئة و استعداد جعل معرضاً بهما لنيل السعادة إن فهم ذاته، و علم مرتبته من العالم، أي مرتبة تحصيل هي نجا و سعد، و إن جهل ذاته، و لم يعرف ما الغرض بكونه آخر الموجودات هلك و طال شقاؤه، و لذلك قال النبي صلى الله عليه و سلم: (الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا)، و قال: (أعلمكم بنفسه أعلمكم بربه)، و قال لعلي رضي الله عنه: (تقرب إلى الله بعقلك إذا تقرب الناس إليه بأعمالهم)[1].

و لهذا الذي قدمناه صار العالم خمسة أصناف من الوجود سوى وجوده في علم البارئ تعالى: وجود في العقل الفعال، و وجود في النفس الكلية، و وجود في الهيولى، و وجود في قوة الإنسان المتخيلة، و وجود في قوته

---

[1] تلك أحاديث لا تثبت عند المحدثين مرفوعة، قال السخاوي في المقاصد الحسنة: (الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا) قول علي –كرم الله وجهه.

الناطقة إذا حصل له العقل المستفاد. فيصير بهذا الاعتبار كالدائرة التي تبدأ من نقطة و تعود إليها؛ لأن مبدأه أن يكون صورة مجردة في العقل، و نهايته أن يصير صورة مجردة في العقل، و عند ذلك يتصور العقل الجزئي بصورة العقل الكلي، و يصير الإنسان موضوعاً بصورة العالم يحمل صورة في ذاته كما تحمل الهيولى الصور.

فالإنسان – إذا اعتبر به المعتبر– أغرب المخلوقات صنعة، و أكثرها أعجوبة، و لهذا قالت الحكماء: إن الغرض في وجوده كمال الحكمة؛ لأنه انتظم بفطرته طرفي العالم، و صار واسطة بينهما، و كمال الطرفين بالواسطة التي تنظمهما: أرادوا بذلك أن البارئ – جل جلاله – لما خلق جوهراً معقولاً و جوهراً محسوساً كان كمال الخلقة في أن خلق جوهراً ثالثاً يصل بين الجوهرين، و ينظم الطبيعتين؛ فصار الإنسان حداً بين عالم العقل و عالم الحس، و صار من جهة صورته الطبيعية في أعلى مراتب الصور الطبيعية، و من جهة صورته العقلية في أدنى مراتب الصور العقلية، و في كتب بني إسرائيل أن الإنسان خلق على التخوم بين الطبيعة المائية، و الطبيعة التي ليست بمائية، و يدل أيضاً على أنه واسطة بطبعه أنه من قسم الممكن، و الممكن بطبيعته واسطة بين الواجب و الممتنع.

و قد قلت في ذلك على سبيل الوعظ (من الطويل):

تَتِيهُ وَ قَدْ أَيْقَنْتَ أَنَكَ مُمْكِنٌ   فكَيْفَ لو اسْتَيْقَنْت أَنَّكَ واجِبُ

و هلْ لكَ عن عَدْنٍ إذا متَّ أَو لَظىً   مَحِيصٌ يُرَجّى أَوْ عَنِ اللهِ حاجِبُ

و معنى كون الإنسان من الممكن أنه صورة من الصور التي موضوعها الهيولى، و بالهيولى قامت طبيعة الممكن لأنها تلبس الصورة تارة، و تخلعها تارة، و تكون فيها الصور تارة بالقوة، و تارة بالفعل، و لولا الهيولى لبطلت طبيعة الممكن و لم يوجد للأشياء إلا عنصران: واجب و ممتنع.

الباب الرابع في شرح قولهم: إن العدد دائرة وهمية.

اعلم أن الواحد أصل العدد و مبدؤه، و هو غاية لوجود العدد و ليس بعدد، و كل عدد منسوب إليه و منعطف إليه انعطاف آخر الدائرة على أولها.

و الأعداد إليه نسبتان: إحداهما: نسبة تضعيف و تكثير، و الثانية: نسبة تجزئة و تقليل.

فأما نسبة التكثير فكقولك: واحد، و اثنان، و ثلاثة، و أربعة، و خمسة فما زاد، و أما نسبة التقليل فهي نسبة الكسور كقولك: نصف، و ربع، و خمس، و ثلث و نحو ذلك.

و النصف أول مراتب التجزئة و التقليل، كما أن الاثنين أول مراتب التضعيف و التكثير، و هو يذهب في كلتا الجهتين إلى غير نهاية، غير أن التكثير يبتدئ من أقل الكمية و يذهب في تزيد إلى غير نهاية، و التقليل يبتدئ من أكثر الكمية و هو النصف، و يذهب في التجزؤ إلى غير نهاية.

و إذا اعتبرت بفكرك الأعداد كلها، و الواحد، وجدتها ناشئة منه، و راجعة إليه، أما نشوؤها منه فإن قوة الواحد تسري إلى الأعداد فتصوغها بواسطة و بغير واسطة، و العدد الذي يتولد منه بغير واسطة هو الاثنان، و أما الثلاثة فلا توجد من الواحد إلا بتوسط الاثنين، و كذلك الأربعة لا توجد منه إلا بتوسط الثلاثة و الاثنين، و كذلك الخمسة لا توجد إلا بتوسط الأربعة، و الثلاثة، و الاثنين، و هكذا كل عدد لا يوجد من الواحد إلا بتوسط ما بينه و بين ذاك من الأعداد، فيكون العدد الذي بينهما هو الذي يؤدي إليه قوة الوحدانية فيصير موجوداً بما يسري إليه من تلك القوة. فالاثنان يؤديان قوة الواحد إلى الثلاثة، و الاثنان و الثلاثة يؤديان قوته إلى الأربعة، و الاثنان و الثلاثة و الأربعة تؤدي قوته إلى الخمسة، و هكذا ما زاد بالغاً ما بلغ، فهذه كيفية نشوء العدد و تولده من الواحد.

و أما كيفية انعطافه عليه فانعطاف أحد طرفي الدائرة على الطرف الآخر فإن ذلك لا يكون إلا بعد تولد الأعداد منه و استيفائها مراتب الآحاد التسعة التي عليها تدور مراتب الأعداد، و ليست للعدد بعد التسعة مرتبة، و لكن

كلما بلغ عدد إلى مرتبة التسعة انعطف إلى مرتبة الواحد، فصار دائرة وهمية.

بيان ذلك أن الواحد ينشأ منه الاثنان، و تؤدي الاثنان قوته إلى الثلاثة، فيكون الثلاثة من الواحد بواسطة الاثنين، و كلاهما علة لوجود الثلاثة، غير أن الاثنين علة قريبة، و الواحد علة بعيدة، ثم تؤدي الثلاثة ما سرى إليها من قوة الاثنين و قوة الواحد إلى الأربعة، فتكون الأربعة من الواحد بوساطة الثلاثة و الاثنين، فيكون لوجود الأربعة ثلاث علل، ثم يستمر الأمر كذلك إلى أن تكون التسعة بما يسري إليها من قوة الواحد بوساطة الثمانية.

و منتهى مراتب العدد التسع عند وجود التسعة، فإذا تجاوزت قوة الواحد التسعة كونت العشرة بتجاوز قوة الواحد إليها مع قوة التسعة، و استدار العدد دوائر وهمية إلى مرتبة الواحد لكمال المراتب، فكانت عشرة كواحد، و عشرون كاثنين، و ثلاثون كثلاثة، إلى أن تكون تسعون كتسعة، و تسمى هذه: دوائر العشرات، ثم تزيد على التسعين تسعة لتقوم طبيعة العشرة التي بها يصح وجود المئة، فيصير العدد تسعة و تسعين.

فإذا تجاوزت قوة الواحد السارية في الأعداد التسعة و تسعين قامت طبيعة المئة بما انتهى إليها من قوة الواحد و قوة التسعة و تسعين، و استدار العدد استدارة وهمية إلى مرتبة الواحد، فتكون مئة كواحد، و مئتان كاثنين، و ثلاث مئة كثلاثة، و أربع مئة كأربعة إلى أن تصير تسع مئة كتسعة.

و تسمى هذه: دوائر المئين، فإذا بلغ العدد تسع مئة كملت مراتب الآحاد التسعة، فتزيد عليها تسعة و تسعين لتقوم بها طبيعة المئة، فيجتمع لذلك تسع مئة و تسعة و تسعون.

فإذا تجاوزت قوة الواحد السارية في الأعداد هذا العدد يكون الألف بما سرى إليه من قوة الواحد و قوى الأعداد التي بينه وبينه و استدار العدد استدارة وهمية فرجع إلى مرتبة الواحد، فيكون ألف كواحد، و ألفان كاثنين، و ثلاثة آلاف كثلاثة إلى أن تصير تسعة آلاف كتسعة، و تسمى هذه: دوائر الآلاف.

و هكذا أبداً تنمى الأعداد بما يسري إليها من قوة الواحد بوساطة الأعداد التي قبلها، و يكون كل عدد سبق وجوده علة لما تأخر وجوده، فيكون لما بعدت مرتبته عن مرتبة الواحد علل كثيرة، كل واحد منها علة لوجوده، و

يصير الواحد علة العلل، و سبب الأسباب.

و كلما كملت مراتب الآحاد التسعة استدار العدد إلى مرتبة الواحد، فصارت منه دائرة وهمية.

و على مقدار بعد ذلك العدد من الواحد يكون عظم دائرته و صغرها، فاعتبر ذلك تجده على ما قلناه.

و لأهل الهند و غيرهم في هذه الدوائر العددية رموز و ألغاز طوي عن الناس علمها، إذ كانت أذهان الجمهور تنبو عن فهمها، و عقولهم تقصر عن علمها، و يرون أن في معرفة تنشؤ العدد من الواحد و نسبته إليه و انعطافه عليه و كمال مراتب الأعداد التسعة عليه معرفة العالم و كيف وجد عن البارئ تعالى.

قالوا: و ليس يمكن الإنسان أن يعلم حدوث الموجودات و انبعاثها عن البارئ تعالى بطريق أقرب من طريق العدد.

و قد علم البارئ جل جلاله أن العقلاء المستعدين بفطرهم الشريفة لقبول الحكمة سيفكرون في حدوث الموجودات عنه فلا يقدرون على تصور ذلك؛ لأن الإنسان لا يمكنه أن يتصور حدوث شيء إلا من هيولى، و في زمان و في مكان و بحركة و آلات و أدوات، و وجود الموجودات عن البارئ تعالى ليس هكذا لأن الأشياء كلها محدثة مبدعة حدثت كلها معاً فجعل البارئ عز و جل لمعرفة ذلك طريقاً أسهل من هذه الطريق، و هو الاعتبار بنشء العدد عن الواحد.

فكما أن الواحد علة لوجود العدد و ليس من العدد، فكذلك البارئ جل جلاله علة لوجود العالم و ليس من العالم، و كما أن الواحد لو توهم ارتفاعه و عدمه لارتفعت الأعداد كلها و عدمت، فكذلك البارئ تعالى لو ارتفع و عدم لم يكن شيء موجوداً.

و كما أن الأعداد كلها لو ارتفعت لم يوجب ارتفاعها عدم الواحد، كذلك الموجودات كلها لو ارتفعت لم يوجب ذلك ارتفاع البارئ تعالى.

فثبت بهذا أن البارئ عز و جل غني عن العالم، و العالم مفتقر إليه.

و كما أن وجود الواحد وجود مطلق أعني أنه لا يحتاج في وجوده إلى غيره و وجود الأعداد كلها وجود مضاف

أعني أنها غير مستقلة بأنفسها في وجودها، لأن وجودها بوجود الواحد، و كذلك البارئ تعالى وجود مطلق لأنه لا يحتاج في وجوده إلى غيره، و وجود الموجودات كلها وجود مضاف لأن وجودها مقتبس من وجوده فائض عنه.

و كما أن الأعداد كلها اقتبست الوجود من الواحد من غير حركة و لا زمان و لا مكان و لم يحتج الواحد في إيجادها إلى شيء آخر غير ذاته فكذلك حدوث الموجودات عن البارئ تعالى بغير حركة و بغير زمان و بغير مكان و بغير أدوات و من غير أن يحتاج في إيجادها إلى شيء غيره.

و كما أن الواحد يوصف بأنه تقدم الأعداد بالزمان، و لا يبطل ذلك بأن تكون الأعداد محدثة عنه، كذلك لا يوصف البارئ بأنه تقدم العالم بالزمان و لا يبطل ذلك أن يكون العالم محدثاً عنه.

و كما أن الواحد لم يتغير عن وحدانيته بكثرة ما حدث من الأعداد عنه و لم يوجب ذلك تكثراً في ذاته و لا استحالة في جوهره، فكذلك حدوث العالم على كثرته لم يوجب تغير البارئ تعالى عن وحدانيته، و لا تكثراً في ذاته، تعالى الله عن صفات النقص.

و كما أن الأعداد توجد عن الواحد بتوسط الآحاد التسعة، و ما يجتمع في العشرة من قواها كذلك وجدت الموجودات عن البارئ تعالى بوساطة الثواني التسعة و ما اجتمع في الموجود العاشر من القوى السارية إليه من الثواني، و ما فاض عليه من قوة الوحدانية بوساطتها.

و كذلك إذا اعتبر المعتبر و فكر المفكر وجد كل شيء من الموجودات إنما حصل موجوداً بأن صارت له ذات يوجد بها و انفصل من غيره.

و تلك الوحدة التي تهوى بها و توحد إنما سرت إليه من البارئ تعالى بوساطة ما بينه و بينه من الموجودات، و تلك الوحدة هي هويته و صورته التي بها قوامه، و تميزه عن سواه، فمتى فارقته تلك الوحدة عدم.

فسريان الوحدة من البارئ تعالى إلى الأشياء هو الذي كونها، و اقتضى وجودها على مراتبها، و صير بعضها عللاً لبعض، و هو– تعالى– علة وجود الجميع، و لذلك سموه علة العلل، و الفاعل المطلق، و الفاعل بالحقيقة؛ لأن

فعل غيره إنما هو فعل بالمجاز، و بالإضافة لأنه يقبل الفعل عما هو أسبق منه وجوداً، و يؤديه إلى ما بعده، فهو منفعل لما فوقه و فاعل لما دونه، و هو منفعل بالحقيقة فاعل بالمجاز و الإضافة، فيكون مبدأ الأفعال من فاعل لا ينفعل كغيره البتة، و منتهاها إلى منفعل لا يفعل البتة، و ما بينهما فاعل فيما دونه منفعل لما فوقه.

و لما ذكرناه في هذا الباب قالت الحكماء إن البارئ تعالى مع كل شيء.

و إنما أرادوا بذلك وجود آثار صنعته في الموجودات، و سريان الوحدة منه التي بها تكونت المحدثات، و لم يريدوا بذلك أنه يحل الأمكنة، و يقع تحت الأزمنة أو يلتبس بشيء من العالم، تقدس عن ذلك و علا علواً كبيراً.

و قد غلط قوم من الفلاسفة في هذا الموضع غلطاً فاحشاً فزعموا أن البارئ –تعالى عن قولهم– سيالة في العالم، و لهذا قال ثالس: إن الله ناشب في الأشياء.

و قال زينون: إن كرة العالم هو الله تعالى، و أن المعلول هو العلة.

و إنما حملهم على هذه الآراء الفاسدة ما رأوه من سريان الوحدة في الموجودات، و أن وجود كل شيء متعلق بوجود البارئ تعالى، و سمعوا مع هذا قول القدماء من الحكماء: إن الله تعالى مع كل شيء فتنتج لهم من ذلك هذا التوهم الخبيث، و لم يفكروا في أن ذلك يقودهم إلى المحال، لأنه لو كان كذلك لكان البارئ تعالى محمولاً في غيره، لأن كل صورة مفتقرة إلى موضوع يحملها، و يلزم من ذلك أن يكون العالم قديماً، و تبطل دلائل الحدوث، و يلزم منه أن يكون البارئ تعالى واقعاً تحت الأزمنة، محلاً في الأمكنة في استحالة دائمة؛ لأن من شأن الهيولى أن يلبس الصورة تارة، و يخلعها تارة، و أن يكون البارئ تعالى شخصاً تارة، و نوعاً تارة. و تارة جنساً، و تارة فصلاً، و تارة فاعلاً، و تارة منفعلاً. و شبه هذا من المحال، نعوذ بالله من الخذلان! و مثل هؤلاء إنما يعدون في سخفاء الفلاسفة لا في عقلائهم، و في جهالهم لا في علمائهم.

و قد أجمع العارفون بالله عز و جل أن الله تعالى مباين للعالم من جميع الجهات لا يشبه شيئاً و لا يشبهه شيء مباينة لا تقتضي تحيزاً بمكان و انفصالاً، و أنه موجود مع كل شيء وجوداً لا يقتضي ممازجة و اتصالاً، بل صفة

مباينة، و صفته صفة لا تحيط بها العقول، و إنما يعلم ذلك بما يدل عليه الدليل من غير تصوير و لا تمثيل كسائر صفاته التي تثبت و لا تكيف.

و قد رد أرسطو كل قول من هذه الأقاويل، و أنكره، و ضلل قائله و كفره.

فإن قال قائل: كيف أنكر هذه الأقوال و كفر من قالها، و هو قد قال في كتابه المرسوم بما بعد الطبيعة إن البارئ تعالى علة للعالم، على معنى أنه فاعل له، و أنه غاية له، و أنه صورة له.

فالجواب: أنه لم يرد ما توهمه. و كيف يصح أن ينكر شيئاً و يقول بمثله؟ و قد صرح بأن البارئ سبحانه لا يوصف بالصورة الشخصية و لا بالصورة النوعية و لا بصفة يلحقه بها نقص تعالى عن ذلك، و أنه مباين للأشياء غير موصوف بصفاتها فثبت بهذا أنه إنما وصفه بأنه صورة للعالم بمعنى لا يلحقه به نقص و لا شبه كما يسمى حياً و عالماً و قادراً و نحو ذلك على معان لا توجب شبهاً، و لا تقتضي نقصاً، و ذلك على ثلاثة معان:

أحدها: أنه لما لم يكن وجود على الحقيقة إلا البارئ تعالى و مصنوعاته، و لم يكن له ضد و لا ند، و كان هو الموجود على الإطلاق، فوجود مصنوعاته مقتبس من وجوده حتى إنه لو توهم ارتفاعه تعالى لارتفع كل موجود و صار وجود العالم كلا وجود إذ لم يكن له قوام بذاته، و صار كأنه موجود واحد، و صار كأنه صورة له إذ كان وجوده به كما يوجد المصور بصورته – و إن كان تعالى لا يوصف بالصورة –.

و قد قال أفلاطون نحو هذا في كتاب طيماوس، و ذلك أنه قال: (الشيء الذي هو موجود الدهر و ليس له تكون البتة و الشيء الذي يتكون الدهر ليس له وجود البتة) أراد بالأول الأنواع و الأجناس، و بالثاني: الأشخاص. فجعل الأشخاص التي هي موجودة عندنا كأنها غير موجودة؛ لأنها في سيلان متصل، و استحالة دائمة، و أثبت الوجود لأنواعها و أجناسها و إن كانت غير موجودة بالحواس عندنا لثباتها على حال واحدة لا تتغير عن طبعها، فهكذا جعل أرسطوا العالم حتى كان لا قوام له بنفسه، كأنه غير موجود، و جعل الموجود هو البارئ عز و جل

وحده، و جعله كالصورة التي لا يوجد المصور إلا بها تقريباً لا حقيقة حين كان وجوده سبباً لوجودها كما تكون الصورة سبباً لوجود مصورها.

و تسمي الصوفية هذا: الفناء في التوحيد، و يرونه أرفع مراتبه فهذا أحد المعاني التي بها سمي البارئ تعالى صورة الأشياء.

و المعنى الثاني: أنه تعالى أفاض من وحدته على كل موجود ما صارت له به هوية يتصور بها، فكل موجود إنما يوجد بتلك الوحدة التي سرت منه إليه بصورته.

و المعنى الثالث: أن الصورة هي غاية المصور و كماله؛ لأن الشيء إذا كان بالقوة فهو على كماله الأول، فإذا خرج إلى الفعل كان على كماله الآخر، و خروجه من القوة إلى الفعل إنما هو بالصورة، فلما كان البارئ تعالى هو الذي أخرج العالم من القوة إلى الفعل، أعني من العدم إلى الوجود، صار من هذا الوجه كأنه صورة للعالم، و إن كان غير صورة على الحقيقة.

و سترى كلامنا، فيما بعد هذا، بما يزيد هذا المعاني وضوحاً إن شاء الله تعالى.

الباب الخامس

في شرح قولهم إن صفات الباري تعالى لا يصح أن يوصف بها إلا على وجه السلب.

اعلم أن الصفات نوعان: نوع يوصف بها الموصوف لإزالة الاشتراك بينه و بين موصوف آخر كقولك: (جاءني زيد) و المخاطب يعرف رجلين كل واحد منهما يسمى بهذا الاسم، أو رجال كل واحد منهم له هذا الاسم فيحتاج المخبر أن يصفه بصفة يمتاز بها عند المخاطب ممن يشاركه في اسمه، و النوع الآخر لا يراد به إزالة الاشترك و لكن يراد به مدح الموصوف أو ذمه و المخاطب غني عن أن يوصف له المذكور –كقول القائل: (رأيت ابن النجيب) و ليس لمن يخاطبه إلا ابن واحد و نحو ذلك، و صفات الباري – جل جلاله –كلها من هذا النوع.

و هذا النوع إنما هو صفات يمدحه بها الواصفون، و يثني عليه بها المثنون، و لما كان البارئ – جل جلاله – بائنا عن جميع المحدثات غير مشبه لشئ من المخلوقات صار المثنى عليه مقصرا في ثنائه، و إن اجتهد غير بالغ لما يستوجبه، و إن عظم و مجد.

و بيان ذلك: أن المدح على ثلاثة أنواع: إفراط، و اقتصاد، و تقصير. فالإفراط أن يرفع المادح الممدوح إلى مرتبة أرفع من مرتبته، و منزلة أعلى من منزلته، و الاقتصاد أن لا يتجاوز به مرتبته، و لا يتخطى منزلته، و التقصير أن يحطه عن مرتبته و لا يوفيه حق منزلته، فالوجهان الأولان محالان في وصف الباري – جل جلاله – لأنه لا يمكن أن يمدحه بما يستحقه و يستوجبه، لأن مرتبته مجهولة الكنة لا تحيط بها العقول و ليس فوق مرتبته مرتبة أعلى منها فيرفعه إليها لأنها نهاية الأشياء و غايتها فليس في مدح المادح له إفراط، و لا اقتصاد و كل مادح له مقصر في مدحه غير واصف له بالواجب من حقه لأنه يصفه بصفات المعقول فيها معان مخالفة لما هو عليه فإذا

قال: إنه حي، و إنه بصير فإنما يصفه بصفات إن حملت على ما نعقله نحن منها ما لم يلق به – عز و جل – بل هذا رأي خبيث من الذين شبهوه بالمخلوقات – تعالى عن ذلك.

فلهذه العلة افترق الناس في وصفه – جل جلاله – فرقتين، فقالت فرقة: لا نثبت له صفة على طريق الإيجاب لأن ذلك يوجب شبهه بخلقه، و لكن نسلب عنه أضداد هذه الصفات، و لا نقول: عالم و لكن نقول: ليس بجاهل، و لا نقول: قادر و لكن نقول: قادر و لكن نقول: ليس بعاجز، و لا نقول: هو موجود، و لكن نقول: ليس بمعدوم، و قالت فرقة ثانية: نوجب له الصفات و نتبعها حرف السلب ليزول ما توهم فيه من الشبه للمخلوقات، فنقول: حي لا كالأحياء، و عالم لا كالعلماء، و موجود لا كالموجودات قالوا: و إذا قلنا هو حي، و عالم و قادر، و موجود و لم نذكر حرف السلب فإنما نتركه اختصارا و لا بد من أن يكون مضمنا في الصفة و إن لم يكن مضمنا فيها لم يصح.

فإن قال قائل: (من أين كرهت الفرقة الأول إيجاب الصفة و أبوا أن يصفوا إلى على وجه السلب و قد علمنا أن قول القائل (زيد ليس بجاهل) يفيد ما يفيده قولنا (زيد عالم)؟

فالجواب أن القول المنفي لا يوجب حكما غير حكم النفي و ليس يحصل فيه تشبيه و لا تمثيل يقع بهما قياس كما يحصل من الإيجاب، ألا ترى أنا إذا قلنا (زيد غير قائم و عمرو غير قائم) فإنما نفينا عنهما جميعا القيام و لم نوجب لهما اجتماعا في معنى آخر إلا أنه قد يجوز أن يكون أحدهما قاعدا و الآخر مضطجعا و كلاهما غير قائم و كذلك إذا نفينا عن جسمين البياض لم نوجب لهما اشتراكا في لون آخر من حمرة أو صفرة أو سواد أو غير ذلك و كذلك لو شهد شاهدان عند حاكم بأن زيدا لم يبع ضيعته من عمرو لم يكن ذلك موجبا إلا أن يكون عمرو ملكها لأن للملك وجوها كثيرة غير البيع فليس في شهادتهما أكثر من نفي البيع.

و هذا متفق عليه في الأضداد التي بينهما وسائط فأما الأضداد التي ليست بينهما وسائط ففيها خلاف فقوم يرون أن القائل إذا قال (في الدار رجلان أحدهما ليس بحي) فقد أوجب أن الآخر حي، و قوم يرون أنه لم يوجب أكثر من موت الذي نفى عنه الحياة فقط، و كذلك إذا كان أحدهما حيا فقد أوجب موت الآخر على رأي من رأى الرأي الأول و ليس فيه إيجاب موت الآخر على رأي من رأى الرأي الثاني، و لا حاجة بنا إلى ذكر ما احتج به كل واحد من الفريقين في هذا الموضع لأن ذلك ليس مما قصدناه ها هنا شرح معنى قولهم إن صفات الباري – جل جلاله – لا تصح حتى يقرن بها حرف السلب.

باب ذكر التشبيه

الذي اغتر به من زعم أن صفات الله (تعالى عن قولهم) محدثة

اعلم – عصمنا الله و إياك من الضلالة، و أرانا سبل العلم و الجهالة – أن ما دعا هؤلاء القوم إلى هذا الاعتقاد الخبيث أنهم رأوا أن إثبات الصفات لا يصح إلا على وجهين: أحدهما: العقل و النظر، و الآخر: السمع و البصر. و لا طريق إلى إثباتهما إلا من هذين الوجهين، و إنما يصح كل واحد من هذين الوجهين بوجود المحدثات، فلما كان البارئ تعالى في القدم قبل حدوث الأشياء منفرداً بالوجود، و لم يكن هناك موجود يستدل عليه بآثار مصنوعاته، و مخاطبته تعالى بمشروعاته لم يكن حينئذ موصوفاً بصفة لعدم المخاطبين و المعتبرين، فلما أحدث الموجودات وقع حينئذ الاستدلال عليه، و مخاطبته للبشر بأنه حي، و بأنه عالم، و بأنه قادر، و نحو ذلك، فوصف حينئذ بالصفات، و وصف نفسه هو بها، فصارت الصفات محدثة بحدوث الموجودات.

و من لا يقر بالنبوات، و لا يعترف بأن الله تعالى بعث بشراً، فالصفات على رأيه أمور أحدثها المخلوقات، ثم استدلوا عليه بآثاره، و مصنوعاته، فاشتقوا له من أفعاله و ما تقرر في نفوسهم من معرفة صفات وصفوه بها.

فنقول لمن قال بهذا القول الفاسد: هذا الذي قلتموه من معرفة أنه صفات وصفوه بها لا يبطل أن يكون موصوفاً بالصفات النفسانية[1] في الأزل، فيكون عالماً، قادراً مريداً، موجوداً و إن لم يكن هناك مخلوق يستدل أو يخاطب، و ليس من شروط الصفة النفسانية ألا تثبت لموصوفها حتى يوجد من يصفه بها، و يخاطب بصحتها. و إنما حدث العلم للحكماء من الخلق باعتبارهم، أو مخاطبة الله تعالى إياهم بعد أن كانوا جهالاً بالصفات. و أما الصفات أنفسها فثابتة له تعالى، لا يبطلها جهل من جهلها كما لا يثبتها علم من علمها. و قد دل على

---

[1] يعني الذاتية.

صحة قولنا و بطلان قولهم أن الكاتب لا يبطل كتابته عدم المكتوب، و كذلك الباني لا يبطل صفته بالبنيان عدم المبني و لا يلزم إذا علمنا الشيء أن يكون المعلوم و العلم معاً بالزمان، و لكن العالم قد يعلم الشيء الموجود في وقت علمه، و قد يعلمه بعد مضيه، و يعلم أنه سيكون في الوقت الذي يجب أن يكون فيه.

و من الدليل على فساد ما قالوه أن من صفاته عز و جل ما يتعلق بالذات كقولنا: إنه شيء، و إنه موجود، و إنه حق. فيجب على هذا الرأي الفاسد أن يكون البارئ تعالى كان في الأزل قبل خلق الأشياء غير شيء و غير موجود، و غير حق، و هذا يوجب أنه كان معدوماً، ويلزمهم – إن كانت الصفات محدثة مع الأشياء – أن يخبرونا من أحدثها له؟ فإن كان هو الذي أحدثها لنفسه فكيف يجعل نفسه موجوداً من هو معدوم، و شيئاً من ليس بشيء و حياً من ليس بحي، و حقاً من ليس بحق؟ و إن كان غيره أحدثها له لم يخل ذلك الغير أن يكون إلهاً آخر غيره، أو يكون البشر هم الذين أحدثوها له، فإن كان أحدثها له إلهٌ آخر فهو أحق بالعبادة منه، و إن كان أحدثها البشر فكيف أحدثوها و هو الذي أحدثهم؟ و إن جاز للمعدوم أن يحدث فما الذي ينكر من أن يكون العالم هو الذي أحدث نفسه؟ و كيف يحدث غيره من هو محتاج إلى أن يحدث نفسه؟ و كيف يصح أن يوصف بالأزل من ذاته و صفاته محدثات؟

فإن قال قائل: فإذا أثبتم له تعالى الصفات فهل تقولون إنها راجعة إلى الذات بنفسها أم إلى معان غير الذات؟ ففي هذه المسألة ثلاثة أقوال:

فالأول قول المجسمة، و هو كفرٌ بحت، نعوذ بالله منهم، لأنهم جعلوا البارئ تعالى حاملاً و محمولاً و جوهراً تتعلق به الصفات و الأعراض، تعالى الله عن قولهم.

و القول الثاني: أنها – على اختلافها – ترجع إلى الذات لا إلى معنى غيرها زائد عليها بأنه عالم، و أنه حي ذاته واحدة لا تغير فيها، و كذلك سائر صفات الذات و هذا قول أكثر الفلاسفة و زعمائهم و إليه ذهب الشافعي، و

داود، و جماعة من علماء المسلمين.

و قال قوم: (لا تقولوا إنها هي هو و لا أنها غيره). فإن اعترض عليهم من قال إنها غير زائدة على الذات بأن قال لا يعقل شيئان أحدهما ليس هو الآخر و لا هو غيره، فاعترض عليهم أصحاب هذا القول و قالوا: من أين استحال إثبات شيئين ليس أحدهما هو الآخر و لا غيره؟

فإن قلتم: لأن هذا خلاف المعهود، قلنا لكم: فكيف جاز لكم أن يكون العالم هو العلم، و الحياة هو الحي، و القادر هو القدرة، و هذا كله خلاف المعهود – و لم يجز لنا إثبات شيئين لا يقال إن أحدهما هو الآخر، و لا هو غيره، و إن كان خلاف المعهود؟

قالوا: و نسألكم: هل يجب إذا قام الدليل على صحة الشيء أن يبطل إذا لم يكن له نظير من المعهود أم لا؟ فإن أوجبتم أنه لا يصح إثبات شيء حتى يكون له نظير من المعهود لزمكم أن يبطل قولكم: إن العلم هو العالم، و الحياة هو الحي على ما قدمنا، و لزمكم ألا تثبتوا شيئاً ليس في زمان و لا مكان، و لا يشبه شيئاً، و لا يشبهه شيء؛ لأنه كله خلاف المعهود، و إن وجب أن يثبت الشيء إذا دل عليه الدليل من غير أن يوجد له نظير صح قولنا: إن صفات البارئ تعالى لا يقال إنها هو، و لا يقال أنها غيره، كما صح وصفه بأشياء يخالف جميعها المعهود.

قالوا: فإن قال قائل: فمن أين صححتم قولكم و أبطلتم قول خصومكم من المعتزلة إنه عالم بلا علم، قادر بلا قدرة و نحو ذلك، قد استوى قولكم و قولهم في أنه خلاف المعهود؟

فالجواب: أنّا إنما قلنا إن قولنا هو الصحيح لأن قولنا مبني على أصل صحيح يجوز أن يوصف الله تعالى به.

و قولهم مبني على أصل فاسد، و هو أن صفات الله محدثة، و هو أمر يبطله الشرع و العقل، و أيضاً فإن نصوص الشرع تصحح قولنا و تبطل قولهم لأن الله تعالى قد أثبت لنفسه علماً في نص القرآن، و تواترت

الأخبار عن النبي صلى الله عليه و سلم بأن له قدرة و إرادة، و نحو ذلك مما لا تقدر المعتزلة على دفعه.

و إنما في قولنا شبهة عرضت وقفنا عندها، فإذا صح الأصل لم يترك لشبهة تعرض في التفريع، و أما قولهم ففاسد الأصل و التفريع معاً.

و أما صفات الأفعال: كخالق، و رازق، فالقول فيها أن البارئ تعالى لم يزل موصوفاً بها، لأنه يستحيل أن يكون البارئ تعالى في الأزل غير خالق، و غير رازق، ثم صار كذلك، و إنما المحدثات: الخلق، و الرزق، و المخلوق، و المرزوق.

فإن قيل: هذا يوجب عليكم تقدم العالم، و أنه لم يزل موجوداً معه، قلنا: لا يوجب ذلك؛ لأن الصفات في اللغة يوصف بها من فعل فيما مضى، و من يفعل في الحال، من هو يريد أن يفعل في المستقبل، فيقال: إنه ضارب عمرو أمس، و ضارب عمراً الآن، و ضارب عمراً غداً، و هذا أشهر في اللغة العربية من أن يحتاج إلى شاهد.

الباب السادس

في شرح قولهم: إن البارئ تعالى لا يعرف إلا نفسه.

هذا القول – عصمنا الله و إياك من الزلل – قد أوهم كثيراً من الناس أنهم أرادوا به أنه غير عالم بغيره، و استعظم قوم منهم أن يصفوه بهذه الصفة فزعموا أنه عالم بالكليات غير عالم بالجزئيات. و زعم آخرون أنه عالم يعلم الكليات و الجزئيات بعلم كلي. و هذا القول الثالث أقرب أقوالهم إلى الحق، و إن كان فيه

موضع للتعقب، و أما الأولان الآخران فقد اجتمع فيهما الخطأ الفاحش، و الجهل بصفات البارئ جل جلاله، بسوء التأويل لكلام القدماء من الفلاسفة. و يجب علينا أولاً أن نبين معنى قول الفلاسفة المتقدمين: إن البارئ تعالى لا يعلم إلا نفسه، و أنهم لم يريدوا بذلك أنه جاهل بغيره، فنورد من كلامهم ما يدل على براءتهم مما توهم هؤلاء عليهم، ثم نناقضهم بعد ذلك فيما احتجوا به، و بالله التوفيق.

فصـــــل

أما قولهم: إن البارئ تعالى لا يعلم إلا نفسه فيحتمل أربعة معان يقرب بعضها من بعض:

أحدها: أن الوجود نوعان: وجود مطلق، و وجود مضاف، فالوجود المطلق هو الذي لا يفتقر إلى موجد، و لا معلول لعلة هي أقدم منه، و الوجود المضاف هو الذي يفتقر إلى موجد كان علة له.

فالوجود المطلق: هو الذي يوصف به البارئ جل جلاله لأنه الموجود المطلق الذي لا علة لوجوده.

و الوجود المضاف: هو الذي يوصف به سواه من الموجودات لأن وجود كل موجود مقتبس من وجود و تابع له،

و متعلق به، حتى إنه لو توهم ارتفاع وجوده تعالى لارتفع وجود كل شيء.

و لأجل هذا شبهوا وجود الأشياء عنه بوجود نور الشمس عن الشمس، لأن الشمس إذا ذهبت ذهب نورها، و لم يريدوا بهذا الكلام تشبيهه بالشمس على الحقيقة؛ لأن البارئ يتعالى عن أن يكون له نظير، و إنما أرادوا بهذا تمثيل افتقار الموجودات إلى وجوده على جهة التقريب من الأفهام.

كما قالوا أيضاً: إن وجود الموجودات عنه كوجود الكلام من المتكلم لا كوجود الدار من البناء؛ لأن الدار يمكن أن توجد مع عدم البناء، و لا يمكن أن يوجد شيء إلا بوجود البارئ تعالى.

فلما كان البارئ تعالى هو الموجود الصحيح الوجود كان وجود غيره لاحقاً بوجوده و تابعاً له، و لم يكن في الوجود إلا هو في مصنوعاته صار الوجود من هذه الجهة كأنه موجود واحد و المعلوم كأنه معلوم واحد، و صار إذا علم نفسه فقد علم كل وجود تابع لوجوده.

و المعنى الثاني: أن المعقول تتميم للعاقل و تتميم للجوهر، و لولا ذلك ما احتاج إلى أن يعقل غيره، و ليس في كثرة معقولات العاقل دليل على فضله، بل فيها دلالة على شدة نقصه، فعلى قدر كمال الشيء في جوهره تقل معقولاته، و على قدر نقصه تكثر معقولاته، و لأجل هذا صار النقص لازماً لكل موجود دون البارئ تعالى؛ لأنها كلها لا تنال الفضيلة و الكمال إلا بعقلها البارئ جل جلاله، فأقربها إليه أكملها، و أقلها نقصاً؛ لأنه لا يحتاج في كمال جوهره إلى أكثر من عقله العلة الأولى، و كلما انحطت مراتب الموجودات كثر نقصها، و احتاج كل واحد منها في كمال جوهره إلى أن يعقل كل موجود قبله مع عقله العلة الأولى، إذ لا يمكنه عقل العلة الأولى حتى يعقل الوسائط التي بينه و بينها، فلما كان البارئ تعالى هو نهاية الكمال كان غنياً عن أن يعقل غيره، و إذا كان عقل نفسه فقد عقل سواه.

و المعنى الثالث: قد ذكرناه في باب شرح قولهم: إن الأعداد دوائر وهمية، عند شرح قول أرسطو: إن البارئ تعالى علة الأشياء، على أنه فاعل لها و على أنه غاية لها، و على أنه صورة لها، و ذكرنا أنه لم يرد الصورة التي

هي شكل و تخطيط، و لا الصورة التي هي النوع؛ لأنه لا يوصف بالصورة، و قلنا إن معنى ذلك أن وجود غيره لما كان مقتبساً من وجوده صار من هذه الجهة كأنه صورة للموجودات إذ كانت إنما توجد بوجوده كما يوجد المصور بصورته، و صار وجوده كالجنس الذي يجمع الأنواع و الأشخاص، و إن كان البارئ تعالى يتنزه عن أن يوصف بجنس أو نوع أو شخص، و لكنه تمثيل و تقريب لا حقيقة، فيصير المعلوم أيضاً من هذه الجهة واحداً.

و المعنى الرابع: أن الإنسان لا يعلم الأشياء بذاته و جوهره، و لو علمها بذلك لكانت ذاته عالمة أبداً، و لم يحتج إلى اكتساب العلم، و إنما يعلم الأشياء بأمور زائدة على ذاته يتخذها آلات يتوصل بها إلى نيل معقولاته، و هي: الحواس الخمس، و المعقولات الأول التي يجدها مركوزة في نفسه، و لا يدري من أين حصلت له.

فبهذين الصنفين من الآلات يتوصل إلى اكتساب المعارف التي يتجوهر بها، و يحصل له عقل مستفاد.

و البارئ تعالى لا يوصف بأنه يعلم الأشياء بهذه الصفة، جل عن ذلك.

و إذا استحال أن يعلم الأشياء على هذا السبيل صح أن علمه ذاتي ليس باكتساب، و إذا استحال أن يوصف بأن علمه شيء زائد على ذاته كانت ذاته هي العلم بعينه، و إذا لم يصح أن يوصف بأنه مفتقر إلى غيره، بل كل شيء مفتقر إليه صح أن العالم و العلم و المعلوم منه شيء واحد بخلاف ما نعقله من أنفسنا. و إذا ثبت هذا بالدلائل التي يضطر إليها صار إذا علم نفسه فقد علم كل شيء.

فصــــــــــل

و مما يدل على اعتقاد كبراء الفلاسفة و جلتهم أن البارئ تعالى عالم بكل شيء لا يغيب عنه مقدار الذرة و ما هو ألطف منها، و أنه عالم بضمائر النفوس و وساوس الصدور مع قولهم إنه لا يعرف إلا نفسه، قولهم: إن البارئ تعالى موجود مع كل شيء يريدون أن الوحدة السارية منه تعالى بها حصل لكل موجود ذات ينفصل بها عن ذات

أخرى، و بها تهوى كل متهو، فكيف يتوهم على من يعتقد هذا أن يقول: إن البارئ تعالى يجهل شيئاً أو يغيب عنه شيء، و هذا إثبات الشيء و نقيضه معاً؟

و من ذلك قولهم: إن البارئ تعالى عقل متجرد عن المادة، بخلاف ما يوصف من أنه عقل، إذ كان لا يشبه شيئاً و لا يشبهه شيء.

و إذا كان عندهم عقلاً متجرداً من المادة لم يخف عنه شيء لأن المانع لنا من إدراك الأشياء إنما هو المادة.

و من ذلك قولهم: إن العاقل و العقل و المعقول منه شيء واحد، و كذلك: العالم و العلم و المعلوم شيء واحد، فذاته عندهم عقل و علم، فكيف يتوهم على من ذاته عقل و علم أنه يغيب عنه شيء؟ و من ذلك قولهم: إن الغرض في العلم القرب من الله تعالى في الصفات، و قولهم في حد الفلسفة: إن معناها التشبه بالله تعالى بمقدار طاقة الإنسان، فصح بهذا أنه تعالى العالم على الإطلاق، و أن علمه هو العلم على الإطلاق.

و من ذلك قول أفلاطون في كتاب طيماوس حين تكلم في العوالم العالية فذكر فضلها ثم قال: و هذا ليس لنا في عالمنا هذا بل لو عسى أنا في العوالم العالية إذا نحن تهذبنا فجزنا الأفلاك التسعة و حركاتها بتطلعنا، و جزنا عالم النفس بتهذيبنا حتى نحل في عالم العقل الذي لا تخفى عليه خافية، و لا تحوزه صورة، و ليس فيه زمان، و لا مكان، و لا حركة، و لا كيفية، و لا هيولى، بل الأشياء فيه حقائق مجردة مكشوفة ليس فيه قوة، بل الصورة فيه ثابتة راجعة على أنفسها و ذواتها تعرف أنفسها و غيرها لما فيه من مطالعة البارئ جل و عز لها.

و قال في موضع آخر، و هو يريد أن ينفي عن نفسه أن يتوهم عليه القول بأزلية العالم و قدمه، فقال: إنما نريد بقولنا: إن العالم لم يزل: أن العوالم قد كانت مصورات عند البارئ عز و جل متمثلات بالقوة قبل كونها، و ذلك أن البارئ تعالى لم يزل متطلعاً إليها، ناظراً إلى ذاته، عارفاً بوحدانيته، فترداده على ذاته بالمعرفة هو

عالم العقل المطابق له فيه الصور محضة.

و هذا الكلام و إن كان فيه ما يحتاج إلى التعقب فقد صح منه أن مذهبه: أن البارئ جل جلاله عالم بالأشياء قبل كونها بخلاف ما يتوهم عليه.

و مما يدل على ذلك أيضاً من مذهبه قوله في النواميس: ما من شيء أعون على صلاح أمر كل واحد من الناس، و أمر جماعتهم من أن يعلموا و يعتقدوا ثلاثة آراء، و لا أضر من أن يجهلوها و يعتقدوا خلافها: أحدها: أن يعلموا أن للأشياء صانعاً، و الثاني: أن يعلموا أنه لا يغفل شيئاً، و لا يفوته شيء، بل كل الأشياء تحت علمه و تحت عنايته و تدبيره، و الثالث: أنه لا يرضيه و لا يقبل من أحد أن يخطئ خطيئة يتعمدها، على أن يقيم بإزائها قرباناً إليه فيغفر له بل إنما يقبل قربانه إذا عمل عملاً صالحاً.

ثم قال: وهذه معان إنما معدنها و موضع تعلمها من علم الأمور الإلهية، و هو يسمى باليونانية: أثولوجيا.

و مما يدل على ذلك من مذاهبهم اعتقادهم و تصريحهم بأن العالم إنسان كبير، كما إن الإنسان عالم صغير، فكما أن المحسوسات تصل إلى النفس الجزئية بتوسط الحواس الجسمانية، بلا زمان فتنطبع صورها في العقل الجزئي الهيولاني فكذلك في العالم الذي هو الإنسان الكبير أشياء هي بمنزلة الحواس للنفس الكلية التي هي نفس الإنسان الأكبر يتصل بها من قبلها أحوال العالم بلا زمان، و إذا اتصلت بالنفس الكلية اتصلت بالعقل الكلي كاتصالها بالعقل الجزئي، و إذا اتصلت بالعقل الكلي اتصلت بالبارئ جل و تعالى؛ لأن العقل الكلي لا واسطة بينه و بين الله تعالى.

فهذه جمل من كلامهم تدل من تأملها على براءتهم من سوء تأويل من نسب إليهم القول بأن البارئ لا يعلم الأشياء و لا يعلم إلا نفسه.

فصـــــــل

و قد احتج من زعم أن الله تعالى لا يعلم الأشياء بأن قال: إنما استحال أن يوصف بأنه يعلم الأشياء لأن العلم بالأشياء يحتاج فيه إلى إدراك الحواس، و تقديم المقدمات التي بها يتوصل إلى معرفة الكليات من الجزئيات، و فيه كمال العالم، و يحتاج فيه إلى تصور و تخيل، و البارئ سبحانه يجل عن أن يوصف بأنه يتصور شيئاً أو يتخيله، أو أنه ذو حواس يتوصل بها إلى معرفة شيء، أو يحتاج إلى مقدمات، و أن غيره يفيده كمالاً في ذاته، بل هو المفيد الكمال لكل كامل على مقدار مرتبته، و هو غني عن غيره، و غيره مفتقر إليه، ففي وصفنا له بأنه يعلم غيره نقص له لا كمال.

و جوابنا عن هذا هو أن نقول لهم: هل تزعمون أن البارئ تعالى يشبه البشر في ذاته و صفاته أم هو مخالف لهم؟ فإن زعموا أنه مشبه لهم بالذات و الصفات، أو في بعض ذلك لزم أن يلحقه من النقص ما يلحق البشر، و أن يلزمه من الحدوث ما يلزم سائر الأشياء.

و إن قالوا إنه مخالف للبشر لا يشبه شيئاً و لا يشبهه شيء قلنا لهم: من أين قستم علمه على علمكم، و أوجبتم أنه إن كان عالماً لزم أن يعلم باستنباط و مقدمات، و احتاج إلى حواس؟ و ما تنكرون من أن يكون يعلم الأشياء بنوع آخر من العلم لا يكيف، و لا يشبه علم البشر؟ .

و ما الذي تبطلون به هذا؟ فإن قالوا لا يعقل علم إلا بهذه الطرق لزمهم تشبيه البارئ تعالى بمخلوقاته، و قلنا لهم: من أين زعمتم أنه عالم، و أنه علم، و أنه معلوم شيء واحد لا تغاير فيه؟ وكذلك أنه عاقل، و أنه معقول شيء واحد من صفاته، و هذا أمر غير معقول فيما نعهده من أنفسنا؟

و يقال لهم كذلك: لا نعقل موجوداً إلا أن يكون جوهراً حاملاً للأعراض، أو عرضاً محمولاً في جوهر، فاحكموا على البارئ تعالى و جل أنه جوهر من جنس الجواهر المعقولة، و لا فرق.

و يقال لمن زعم منهم أنه يعلم الكليات و لا يعلم الجزئيات: من أين فرقتم بين الأمرين؟ فإن قالوا: لأن الجزئيات تدخل تحت الزمان، و تتغير بتغيره، و يحتاج في معرفتها إلى الحواس. و جوابنا عن هذا أن نقول: ألستم تعلمون أن الإنسان إنما يعلم الكليات بمشاهدة الجزئيات الواقعة تحت الزمان، و الاستدلال عليها بالمقدمات الغريزيّات، فهل تزعمون أن الله تعالى يدرك الكليات بهذا السبيل؟ فإن قالوا: نعم شبهوه بالبشر، و قلنا لهم: إذا جاز عندكم أن يشبه البشر في علم الكليات فما الذي يمنعه أن يشبههم في علم الجزئيات؟ و إن قالوا: لا يجوز أن يعلم الكليات على نحو ما يعلمه البشر، و إنما يعلمها بنوع آخر من العلم لا يكيف و لا يشبه علم البشر قلنا: فما المانع أن يعلم الجزئيات بهذا العلم و لا فرق؟

و عمدة هذا الباب و غيره من الكلام في صفات الله تعالى أن تجعل أصلك أن البارئ سبحانه لا يشبه شيئاً و لا يشبهه شيء، و تجتهد في أن تعلم هذه الجملة بالبراهين الواضحة. فإذا تقررت في نفسك سقطت عنك هذه الوساوس كلها لأن الذين غلطوا في هذه المعاني إنما عرض لهم الغلط لأنهم يقيسون الله تعالى بالبشر، و يشبهون صفاته بصفاتهم.

و قد أثبتت شريعتنا الحنيفية، التي شرفنا الله تعالى بها، أن الله عالم بكبير الأشياء و صغيرها، لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات و لا في الأرض، و أنه [يَعْلَمُ خَائِنَةَ الأَعْيُنِ وَ مَا تُخْفِي الصُّدُوْرُ] و [ما تَسْقُطُ من وَرَقَةٍ إلاّ يَعْلَمُها، وَ لاَ حَبَّةٍ في ظُلُمَاتِ الأَرْضِ و لا رَطبٍ وَ لاَ يَابِسٍ إلاّ في كِتَابٍ مُبِيْنٍ]. و هذه صفة الكمال التي تليق بالله تعالى، لا ما زعمه هؤلاء المبطلون.

و قد ذكرنا من كلام الفلاسفة المتقدمين ما يطابق هذا الذي ورد به شرعنا، و قد قلت في ذلك من البسيط:

يا واصِفاً رَبَّهُ بِجَهْلٍ — لَمْ تَقْدِرِ اللهَ حَقَّ قَدْرِهْ

كَيْفَ يَفُوْتُ الإله عِلْمٌ — بِسِرِّ مَخْلُوقِهِ و جَهْرِهْ

وَ هُوَ مُحِيْطٌ بِكُلِّ شَيْءٍ وّ كُلُّها كائِنٌ بأَمْرِهْ

الباب السابع

في إقامة البراهين على أن النفس الناطقة حية بعد مفارقة الجسم.

النفوس ثلاثة: نباتية، و حيوانية، و ناطقة: فأما النفس النباتية و النفس الحيوانية فلا نعلم خلافاً في عدمهما بعد الجسم، و إنما وقع الخلاف في النفس الناطقة، و هي العاقلة المميزة، فزعم قوم أنها تعدم عند فراقها الجسم كعدم النباتية و الحيوانية.

و قال قوم إنها باقية حية، لا عدم لها، و هو مذهب سقراط و أرسطو و أفلاطون، و سائر زعماء الفلاسفة،

و على ذلك تدل الشرائع كلها. و أنا أذكر جملة من البراهين الفلسفية على بقائها؛ لأن الشرعية لا تليق بهذا الموضوع.

البرهان الأول: ميل الإنسان إلى الشهوات الطبيعية، و انغماره في اللذات الجسدية تمنعه من تصور الحقائق، و قبول المعارف، و تكسب ذهنه بلادة، و إقلاله من ذلك يفيد ذهنه حدة، و يعينه على قبول المعارف و تصور الحقائق، فدل ذلك على أن المادة الطبيعية آفة للنفس الناطقة، و أنها كلما انسلخت منها كانت أكثر تمييزاً، و أصح معرفة، و ينتج من هذه المقدمات أن تكون عند الموت أصح تمييزاً، و أبصر للحقائق لانسلاخها من جميع المادة، و لا يكون التمييز و التصور إلا لحي، فالنفس إذن حية بعد موت الجسم.

و قد وافق هذا البرهان الفلسفي من نصوص شرعنا قول الله تعالى: [لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هذا فَكَشَفْنا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ]. و قول نبينا[1] عليه السلام: (الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا).

البرهان الثاني: كل موجود بالفعل من الأشياء الطبيعية فقد كان موجوداً بالقوة و كل ما كان موجوداً بالقوة ثم وجد بالفعل فمخرجه إلى الوجود شيء آخر هو موجود بالفعل كالماء الذي هو بارد بالقوة، و يخرجه إلى الحرارة بالفعل: النار التي هي حارة بالفعل، و هذا اضطرار إذ لا يصح أن يوجد الشيء نفسه، و لا يصح أيضاً أن يخرجه من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل ما هو موجود بالقوة لأنهما قد تساويا في العدم، و كل واحد منهما مفتقر إلى موجد، و إذا استحال الأمران صح أن مخرج الشيء من القوة إلى الفعل لا يكون إلا غيره، و لا يكون إلا موجوداً بالفعل.

و إذا ثبت هذا قلنا: إن بعض الأجسام حي بالقوة، ثم يصير حياً بالفعل؛ فمخرجه إذن إلى الحياة جوهر

---

[1] بل هو قول علي – كرم الله وجهه.

آخر غيره حي بالفعل، و الجسم أيضاً إنما يصير حياً بمقارنة النفس له، فالنفس إذن حية بالفعل، و ما هو حي بالفعل لا يعدم الحياة فالنفس إذن لا تعدم الحياة.

البرهان الثالث: نفوسنا الناطقة إنما تفتقر إلى الحواس الجسدية ما دامت عارية من الصور العقلية، فإذا حصلت فيها صورة من الصور العقلية لم تحتج إلى استعمال الحاسة التي كانت تتوصل بها إليها، فدل ذلك على أن للنفس استقلالاً بذاتها تستغني به عن الجسم، و أن أعضاء الجسم إنما هي آلات تلتقط بها معارفه، فانتتج من ذلك أن النفس الناطقة إذا تجوهرت بالمعارف، و حصل لها العقل المستفاد لم تحتج إلى التعلق بالجسم.

البرهان الرابع: نفوسنا تجد الأشياء الهيولانية مصورة في ذاتها عند مغيب الأشياء المصورة عن حواسنا، و كذلك نرى الأشياء في حال نومنا، و ما تراه نفوسنا من ذلك في حالتي اليقظة و النوم إنما هي صورة مجردة من هيولاتها، فثبت بذلك أن الصور لها وجودان: وجود في الهيولى، و وجود خلو من الهيولى.
و لولا ذلك لم يمكن نفوسنا أن تجد صورة إلا في هيولاتها، و إذا ثبت ذلك لم يستنكر وجود الإنسان بعد الموت صورة مجردة من الهيولى و لم يمنع من ذلك مانع.

البرهان الخامس: نجد الإنسان بالمشاهدة يبدأ طفلاً لا يعلم شيئاً، ثم لا يزال كلما نشأ يترقى في المعارف، و تكثر المعقولات في نفسه حتى يصير فيلسوفاً حكيماً. فلا يخلو ما يستفيده من التمييز و المعرفة أن يكون: من قبل جسمه فقط، أو من قبل نفسه فقط، أو من قبلهما معاً.

فإن كان من قبل جسمه فيجب أن يكون الإنسان كلما ضخم جسمه و كثرت مادته كان أقعد بقبول المعارف، و كلما ضؤل، و قلت مادته كان أبعد عن قبول المعارف، و نحن نجد الأمر بعكس ذلك؛ لأنا نرى به من السلال و الذبول ينقص جسمه كل يوم و ذهنه باق على كماله إلى أن تفارقه النفس، فبطل بهذا الدليل أن يكون ذلك من قبل جسمه.

و بنحو هذا الدليل يبطل أن يكون ذلك من قبل نفسه و جسمه معاً، فإذن ما يستفيده الإنسان من التمييز و المعارف إنما هو من قبل النفس فقط، و لا حظّ في ذلك الجسم أكثر من أنه آلة لها بمنزلة الآلات للصناعة، و لا يصح وجود التمييز و المعارف من مواتٍ، و إنما يصح وجودهما من حيّ. فالنفس إذن حية بالطبع؛ لأن في طبعها قبول العلوم و المعارف. و الجسم موات بالطبع؛ إذ ليس في طبعه قبول شيء من ذلك. فبان بالبرهان أن الإنسان مركب من جوهرين: أحدهما حي بالطبع، و هي النفس، و الآخر موات بالطبع، و هو الجسم.

و إنهما لما اقترنا عرض لكل واحد منهما عرض من قبل صاحبه، فعرض للجسم الحياة التي هي الحس من قبل النفس، و عرض للنفس الموت الذي يراد به الجهل من قبل الجسم.

فالنفس إذن حية بالطبع ميتة بالعرض، و الجسم ميت بالطبع حي بالعرض، فإذا انفصل كل واحد منهما من صاحبه خلص للجسم الموت المحض الذي هو طبعه و فارقته الحياة العرضية التي كان استفادها من النفس، و خلص للنفس الحياة المحضة التي هي طبعها، و فارقها الموت العرضي الذي كان لها من قبل استغراقها في الجسم.

البرهان السادس: النفس الناطقة تناقض النفس الحيوانية لأنها ترغب في كسب الفضائل و اطراح الرذائل، و تزهد في اللذات الجسدية، و ترغب في اللذات العقلية. و النفس الحيوانية بضد ذلك، و لذلك سميت بهيمة.

فإن كان لا بقاء للنفس الناطقة بعد فراق الجسد، و لا لها حياة أخرى تجني فيها ثمرة ما كانت تسعى فيه، و تحض عليه، فالنفس الحيوانية إذن أشرف من الناطقة و ما تأمر به النفس الحيوانية من استغراقها في الشهوات هو الصواب و العقل، و ما تأمر به النفس الناطقة هو الخطأ و الجهل. و هذا قلب العقول و عكس ما تقتضيه الحكمة.

البرهان السابع: كل شيء مركب من بسائط فإنه ينحل إلى بسائط، و الإنسان مركب من شيئين: روحاني، و جسماني. ونحن نرى الإنسان إذا مات لحق جسمه بجسماني مثله، فكذلك روحانيه يجب أن يلحق بروحاني مثله. و قد صح بما قدمناه في البراهين السالفة أن ذلك الروحاني هو الذي يفيد جسمه الحياة، و أنه حي بالفعل، فهو إذن حي بعد مفارقة الجسم، لا يعدم الحياة.

البرهان الثامن: معنى الحياة الجسدية عندنا هو مقارنة النفس للجسم و استعمالها إياه، و معنى الموت مفارقة النفس إياه و تركها استعماله. و قال من زعم أن النفس هالكة بهلاك الجسم: معنى الحياة أن تكون النفس ذات حس، و معنى الموت أن تعدم الحس.

فنسألهم عن الحس الموجود للنفس طول مقارنتها للجسم: هل هو ذاتي لها، أو عرضي فيها؟ فإن كان ذاتياً لها بطل أن تعدم الحس بعد مفارقتها الجسم، و إن كان عرضياً فيها فلا يخلو من أن يكون استفادته من الجسم، أو من جوهر آخر مصاحب له. فإن كان الجسم هو الذي يفيدها الحس وجب ألا يعدم الجسم الحس إذا فارقته النفس، و هذا خلاف ما نشاهده من حالها، و حال جسمها. و إن كانت النفس إنما تستفيد الحس من جوهر آخر روحاني متصل بها وجب أن نسألهم عن ذلك الجوهر الآخر: هل هو حساس بذاته أم بجوهر آخر أيضاً؟ و

يستمر ذلك إلى ما لا نهاية له، و ما لا نهاية له بالعقل فمحال، فثبت أن النفس حساسة بذاتها و جوهرها، و ما كان حساساً بذاته و جوهره بطل أن يعدم الحياة.

فالنفس إذن حية بعد فراق الجسم. و قد استدل الحكماء على بقاء النفس الناطقة بأدلة كثيرة غير هذه.

و فيما ذكرناه منها مقنع. و بالله التوفيق.

{تم الكتاب بحمد الله و عونه و توفيقه}

و الحمد لله و صلاته على سيدنا محمد و آله و صحبه و سلامه

انتهى

قام بالتصحيح

مكتب الروضة الشريفة للبحث العلمي و تحقيق التراث و التصحيح و المراجعة

ت: 5459750 محمول: 0109121950

القاهرة – مصر